مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 11، العدد 41، ص 97 (شتاء 2000)

حوار مع أدونيس

عن الشعر والوطن والمنفى

أجرى الحوار: صقر أبو فخر

اسمه عليّ.

واسمه أدونيس أيضاً.

لم يختر اسمه الأول ولا مكان ولادته الأولى. لكنه اختار، بنفسه، اسمه الثاني مثلما اختار بيروت مكاناً لولادته الشعرية الثانية. وهذا الفتى الذي وُلد بين شجرات الزيتون وشتل التبغ، ثم غادر قريته مترحلاً بين الشعر والحب والسياسة والثورة والمدائن، ما زال شريداً لم ترسُ سفنه في مرفأ بعد.

وجهه وجه طفل وشِعرُه نبوءة.

الشعر عنده انفجار متواصل في تصدعات زمنية متتابعة، ورحلة إلى أقاليم المجهول كي يكشف الشاعر ما لا يعرف، لا كي يقول ما يعرف؛ إنه محاولة لقول ما يتعذر قوله.

كأنه قديس بربري أو نبي مطرود. خاطب نفسه مرة قائلاً: عليّ، أنت أردتَ أن تجوهر العارض." ثم انثنى إلى مغامرته السحرية الشائكة والشائقة. ومنذ أن راح يصنع من العارض جواهر فَلَقَ في الصدوع صدوعاً، وأشعل في هذه البيداء نيراناً، وضوّع في تلك القفار أشعاراً.

هذا هو اسمه.

وهذا هو عليّ الذي غيّر معنى الشعر، وعلى يديه صارت القصيدة كشفاً وفتحاً ورمحاً.

* * *

ولد في "قصّابين"، تلك القرية الوادعة في الشمال السوري التي يخضوضر الزيتون فيها طوال السنة، ويتماوج شتل التبغ بالأخضر في المواسم الربيعية. في هذه القرية عاش عليّ بين أزقتها الموحلة، وفي بيوتها المترتبة الغافية الخرساء التي "لا تعلن شيئاً إلاّ الغياب." الدخان، في تلك المنازل الصامتة، هو الإشارة الوحيدة إلى الحياة. ولياليها الشتائية الطويلة مرصودة لذم الزمان، وقراءة الأشعار، ورواية السِيَر، وأحاديث المواسم والغلال، والإغفاءات المتعبة، والهرر المسترخية، وأخبار الجن والعفاريت والوحوش، وتذكّر الموتى، والأحلام الموحشة.

منذ يفاعته كان عليّ لا ينفك يَقيل تحت شجرة الزنزلخت العتيقة التي تفرش أغصانها على البيت والمصطبة. هنا كان "علوشي" يبني عرزاله ويعتزل للقراءة وإنشاد الشعر. ومنذ طفولته وهو مفتون بسحر الغموض وبالكلمات الغريبة. كان يلعب ساعات طويلة بالحجارة، يبني بها أشكالاً ويهدمها ثم يعيد بناءها. وعندما كانت والدته تسأله عما يفعل كان يجيب: "عم عمِّر بابور حكيم." لم يدرِ أحد ماذا يعني بعبارة "بابور حكيم"، فهو لم يكن رأى باخرة أو سيارة حتى ذلك الوقت (خالدة سعيد، "صفحات خاصة من سيرة عامة"، الملحق الأدبي لجريدة "النهار"، بيروت، 1996/10/19).

طفولته سر، وكلماته سحر، وقصائده رماح. يقول في كتابه "فاتحة لنهايات القرن": "هذا العالم سجن ومهمة الفنان الأولى أن يقوض جدرانه." وحاول أدونيس أن ينخر جُدر هذا السجن برماح قصائده، وأن يهدم ويعيد البناء. غير أنه اكتشف أن ثمة مستويين لتغيير العالم: إمّا بالسياسة وإمّا بالفن. السياسة تغيِّر العالم مباشرة، لكنها،

وهي تغيِّر، تشوِّه وجه الأرض وتشقّقه. أمّا الفن فيعيد بناء هذا العالم ويجعله جميلاً أخّاذاً. وحين يعيش الإنسان الرؤيا الفنية ببهائها وألَقها ونشوتها فإنه هو نفسه يتغير. وإذا تغير يؤثر في الواقع وينخر بشاعته. وبهذا المعنى فإن الفن يغير، لكن بعد اختمارات طويلة.

* * *

ظهر أدونيس في سورية في الفترة التي كان فيها نزار قباني يهز رتابة الشعر التقليدي هزاً عنيفاً، ويخلخل مواقعه الثابتة. وفي تلك الأثناء كان بدوي الجبل وعمر أو ريشة وسليمان العيسى ونديم محمد يجاهدون لإعادة الاعتبار إلى القصيدة الكلاسيكية ذات المصراعين، والتي ذَوَت ثم ماتت بموت بدوي الجبل. ولعل رحيل عمر أبو ريشة ونديم محمد ومحمد مهدي الجواهري ومصطفى جمال الدين كان شاهداً على أفول مرحلة كاملة من الشعر العربي.

أطلق أدونيس شرارة الحداثة المعاصرة في الشعر العربي، فكان حدسه يعانق تطلعه إلى الحرية والتغيير والإبداع. ومنذ البداية رأى أن الثقافة ليست مجرد استعمال جديد للغة بقدر ما هي تجديد لها. والمعرفة والحداثة، بهذا المعنى، كفاح؛ أي أنهما لا تُعنيان بتفسير العالم أو الحياة أو الإنسان إلاّ لغاية أساسية: تغيير العالم والحياة والإنسان (أدونيس، "مواقف"، افتتاحية العدد الأول، تشرين الأول/أكتوبر 1968).

تأثر أدونيس، في تجربته الشعرية، بخمسة مصادر هي:

1 ـ الشعر العربي الكلاسيكي، ولا سيما شعر المتنبي وأبو العلاء المعري وأبو نواس.

2 ـ الحركة الصوفية وأفكارها ورؤاها، أي الكتابة الصوفية لا الشعر الصوفي.

3 ـ الفكر اليوناني، ولا سيما لدى الفيلسوف هيراقليطس.

4 ـ الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه وما يمثله من غضب ورفض وتمرد وعنفوان.

5 ـ المعرفة العلمية والتفكير العلمي المعاصر.

لا يمكن الولوج في المغامرة الشعرية لأدونيس والإيغال في المناخ المتلاطم لقصيدته وفي أفقها اللانهائي، من غير امتلاك معرفة لغوية وأدبية عميقة، وثقافة راسخة في التاريخ والتراث والتصوف، وذائقة شعرية راقية، فضلاً عن الاتكاء على المعارف النظرية والفكرية المعاصرة؛ لأن العالم الشعري لدى أدونيس كثيف كالعطر حيناً، ولطيف كالغيم أحياناً. إنه متعدد الأصوات والمستويات في آن واحد، ومتراكب كالطبقات الجيولوجية؛ فلا تمحو طبقةٌ طبقةً، بل إن كل طبقة هي بناء على ما قبلها وتمهيد لما بعدها وتأسيس لانبثاق جديد.

دشن أدونيس تجربته الشعرية في أواخر الأربعينات. وما كادت سنة 1954 تطل حتى كان ينشر على الناس قصيدة "الفراغ" التي اعتُبرت، وقتذاك، علامة فارقة في تجربته الشعرية المديدة، فبشّرت ـ هذه القصيدة ـ بشاعرية مميزة وحساسية شعرية مختلفة. غير أن مشروعه الشعري ما كان له أن يكتمل أبداً، لأن الرؤيا الشعرية عند أدونيس ليست دائرة لتقفل محيطها على نقطتها الأصل، بل أفق لا نهاية له، وفضاء مفتوح على قراءات متعددة، حيث القصيدة لديه لا تنفك تنمو في سديم بلا نهايات. إنه انبثاق ملتهب يطلق في أرجاء هذا السديم بروقاً مدهشة، وعواصف جامحة، ولغة وارفة، وأحلاماً بهية، ووعوداً تخلب الألباب.

راح أدونيس يرسِّخ ملامح التجديد في شعره منذ يوم نشر في سنة 1957 قصيدة "البعث والرماد". لكن شعره المصفّى تجلى، أكثر ما تجلى، في "أغاني مهيار الدمشقي"؛ ففي قصائد هذا الديوان صارت اللغة رمزاً، وما عادت أداة إيصال بلا بلاغة أو حتى بلاغة لا تصل. وعلى يديه تحولت اللغة الشعرية من مجرد مفردات مرصوفة، أو عبارات متراصفة، أو كلام متراكب، حتى صارت رحيق الكلام المكتوب. أمّا الشعر المقطّر حقاً

فانجلى، أكثر ما انجلى، في ديوان "مفرد بصيغة الجمع"؛ ففيه صارت القصيدة لا حروفاً يسقط البصر عليها، بل عطراً يسري في مسامات الحس كالهمس، ويتسرب خفيفاً إلى الفؤاد. ومع أن السالك في دروب "الكتاب: أمس المكان الآن" يحتاج إلى جهد لاجتياز شعابه، فإن الشعر فيه صفا وراق حتى صار نقياً كدموع الفجر في قريته قصّابين.

* * *

أفكاره ومواقفه خلافية دائماً. هكذا كان شأنه في مجلة "شعر"، وفي قصيدة النثر، وفي الموقف من التاريخ والتراث، وفي الحداثة والعصر والسياسة. ومع أن أفكاره ومواقفه صارت سلطة بقوة الشيوع، إلاّ إنه تحاشى، دائماً، أن يتكلم بسلطان أو كمن يقدم أجوبة؛ فهو ما فتئ يعرض أسئلة ثاقبة ذات بصيرة وتبصر، ثم ينثني إلى الخوض فيها باحثاً ومنقّباً ومحللاً وصاحب رؤيا. وفي معمعان هذا العناء تراه يومض بالأجوبة من غير إفصاح أو تفصيل، أو يضيء مثل قديس بربري مترحل في قفار الزمن، أو يتوهج بالصمت مثل راءٍ وثَنِيّ قديم.

عندما نشر كتابه "الثابت والمتحول" أثار نقيعاً وعجاجاً لم تهدأ غبائره بعد، وقامت عليه قيامة العالم القديم وكائنات الكهوف كلها وبعض التقدميين من ذوي النيات الحسنة. هاجمه الشيوعيون، أمثال حسين مروة ومهدي عامل (حسن حمدان)، واتهموه بالهيغلية. وهاجمه بعض المثقفين السوريين القوميين ناعتاً إياه بالشيوعية. وتصدى له الإسلاميون فاتهموه بالماركسية حيناً وبالسورية القومية حيناً آخر. وهذا الهجوم الذي تقاطر عليه من جميع الجوانب كان يؤكد، بصورة قاطعة، أنه مفكر ديالكتيكي وعقلاني مستقل تماماً عن الأيديولوجيات والعقائد والمذاهب كلها؛ فالثابت عنده هو النظام العربي بمؤسساته الراسخة وأجهزته الموروثة وعناصره التكوينية. وهذا النظام مرتبط، عضوياً، بالدين وبالتأويل المؤسسي للدين. بينما المتحول لديه هو المعارض

والهامشي الذي يرفض كآبة هذا الكون وبشاعة هذا التكوين، ويتطلع إلى تحويل وجه العالم وتأسيس جمال جديد في الحياة والمجتمع. الأول يمثل قوة الهيمنة والاستبداد، والثاني يمثل قوة التجديد والعدالة. على أن تسمية الثابت والمتحول ليست إلاّ اصطلاحاً للتفسير والإيضاح. فالثابت لم يكن ثابتاً دائماً، والمتحول لم يكن متحولاً دائماً، وإنما كان هناك، دوماً، تبادل في المواقع وجدل عميق بين هذين العنصرين. لكن هذا الجدل لم يُفضِ، في كثير من الأحيان، ولا سيما عند المنعطفات التاريخية الحاسمة، إلى تحولات راديكالية تنزع نحو الحداثة، لأن المجتمع العربي قائم على فكر وقيم وبنى مناقضة، في جوهرها، للحداثة. لذا كان من المحال، تقريباً، تحديث المجتمع العربي بثورة جذرية. وهذا الاحتمال غير ممكن إلاّ من خلال سيرورة طويلة تدشن عملية متدرجة لتقويض هذه البنى التقليدية الرابضة على أجسادنا وفوق رؤوسنا كعمائم تركية، أو كثعابين هندية ملتفة.

لم يكتف حراس النواويس العربية القديمة بمهاجمة أدونيس، بل استنفرت في وجهه جوقة من أنصاف المتعلمين الذين لم يُثبتوا، يوماً، أي قدرة في مضمار الثقافة والإبداع، بل أثبتوا، دوماً، قدرة مشهودة على التمسح بأعتاب الحكام والتمرغ في غبائرهم، والانكباب على معاجنهم والكيد لأقرانهم. ما كان هؤلاء، يوماً، مثقفين نقديين يناطحون الظلم ويحرضون على الاقتصاص من الظالم، بل نعالاً لسلاطين هذه الأمة يأكلون من قدورهم ويضربون بسيوفهم. وفي هذا العماء الكبير الذي يلف العالم العربي، وبعد أن اكتملت الفضائح العربية، وهي أكثر من أن تحصى، بالفضيحة الكبرى حيث ظهر أن الجميع سائرون نحو استسلام تاريخي لعدوهم التاريخي استيقظ، فجأة، بعض أصحاب الأوهام القومية المهزومة ليتخذ من خرافة التطبيع دريئة واهية يطلق

عليها سهامه المثلومة. فالتطبيع بات اليوم مجرد تهمة ساذجة تلوكها مجموعات لا علاقة لها، في الأساس، بالثقافة.

لم يتكلم أدونيس مرة واحدة على التطبيع قبل مؤتمر غرناطة سنة 1994، لا ضده ولا معه. وهو يرى أن التطبيع بين العرب واليهود لا شأن له به؛ فهو قائم، منذ القدم، على مستوى النص القرآني والنص التوراتي. وهو موجود، في الأصل، في التاريخ الديني للجماعتين الإسلامية واليهودية. وعلى الرغم من ذلك فإن أدونيس ضد التطبيع، بالمعنى الذي يُحكى عنه اليوم. إن موقف أدونيس معروف لمن له أذنان ويسمع، ولمن له عينان ويقرأ، فهو ضد التطبيع حتى داخل اللغة الواحدة؛ ففي ذلك، بحسب رأيه، مقبرة للغة، فكيف يكون الحال بين لغتين وثقافتين ("السفير"، 1996/3/12).

* * *

لا يسعى أدونيس نحو جائزة نوبل البتة. إنه يسعى إلى أمر مختلف: إلى كتابة مختلفة. وأسمح لنفسي بالقول إن جائزة نوبل جديرة بأن تسعى هي إليه؛ فهذا الشاعر المتصوف المتمرد ظهر، دائماً، كأنه نيزك غريب ساقط من كوكب مجهول. إنه مسكون بألم حقيقي يعتصر مكامن الإبداع في روحه الوثابة. تراه مترفعاً عن سفاسف الأشياء وأسافل الناس وتفصيلات الحياة اليومية، لكنه يضج بالرغبة في امتلاك العالم شعراً وتقطيره في نقطة عطر واحدة.

في بيروت، بين منزله القريب من كلية الآداب في الجامعة اللبنانية، ومقهى الـ "باي روك" (Bay Rock) في الروشة، بينما كنتُ أقبسُ الكلمات من بعض نيرانه وأغسل الوجه المتسخ لهذا العالم ببعض أشعاره، جرى هذا الحوار.

* * *

الطفولة والقرية والارتعاشات الأولى

■ في ديوانك "قصائد أولى"[*] كتبتَ: "صلاة إلى الضيعة" و"أغنية إلى الطفولة"، وها أنت تودّع نهاية هذا العقد فتمضي آخر صيف له في ضيعتك "قصّابين"[**]. هل تستجيب لنداء الطفولة؟ وكيف تفسر هذا الحنين إلى الأماكن الأولى؟

□ حنيني إلى الطفولة مزدوج وله وجهان. الوجه الأول أنه حنين مَن لم يعش طفولته قط، بل إنه حنين مَن شعر بأنه وُلد رجلاً منذ البداية. لأنني، منذ طفولتي، كنتُ أعمل في الحقل. أشتُل وأحصد وأزرع وأشارك أهلي في قطاف الزيتون. مباشرة، منذ طفولتي، شببتُ كواحد من الناس العاملين في الأرض. لذلك لم أشعر بطفولتي كما يشعر بها، تلقائياً، الأطفال غيري. إن حنيني، إذاً حنين شخص لم يعش الطفولة كما يعيشها أطفال اليوم، أو حتى كما كان يعيشها أبناء الناس جميعهم تقريباً، أو كما هو متعارف عليه عن معنى الطفولة. والوجه الثاني لهذا الحنين المزدوج هو حنين من فَقَد طفولته نهائياً. كأنك تُعطى شيئاً مرة واحدة ثم تفقده نهائياً وإلى الأبد، من غير أن تتمكن من استعادته البتة. لذلك أحاول أن أستعيد الطفولة تخيّلاً من جهة، ولكي أكتشف كيف كنتُ أعيش من جهة أُخرى. وأعتقد أن الشيخوخة نوع من طفولة ثانية.

نعم، ثمة حنين مزدوج، وفقدان مزدوج أيضاً. وهناك، في الوقت نفسه، تطابق مزدوج؛ تطابق الشيخوخة مع الطفولة. الشيخوخة التي تتخيل هذه الطفولة كي تستلهمها أو حتى كي تكتب شيئاً من خلالها. إذاً، هناك نوع من الحنين، ليس هو

---

[*] بيروت: دار مجلة شعر، 1957.

[**] قصّابين هي قرية الشاعر، تقع في الشمال السوري في جوار مدينة جبلة التاريخية، في منطقة اللاذقية. أورد الشاعر اسمها مرات كثيرة في قصائده، ولا سيما في ديوان "مفرد بصيغة الجمع".

التطابق والتلاقي بين الشيخوخة والطفولة فقط، بل المصالحة أيضاً. أقول: "لتكن هذه الشيخوخة طفولتك التي فقدتها."

هناك نقطة أُخرى أود أن أشير إليها، وهي أن من المهم جداً أن يتمكن الإنسان، بسليقته، من أن يكتشف المسافة التي قطعها بين ما كان وما صار، بجميع تعرجاتها ومشكلاتها وتعقيداتها. أعتقد أن هذه النقطة هي من المسائل الكبرى التي يفتقدها أي واحد منا، لأن هذا الحنين إلى الماضي، الموجود في ثقافتنا دوماً، هو حنين إلى أفكار، وحنين إلى أشياء مشتركة وعامة. غير أن هذا النوع من اكتشاف الذات، في مسيرتها الطويلة، منذ البداية حتى ما صارت إليه، نادر جداً وقليل في المجتمع العربي. لذلك أستغرب كيف أن أدب الاعترافات وأدب الذكريات وأدب البوح ما كانت شائعة لدينا البتة. ثم إنني أعتقد أن الحنين إلى الطفولة يضمر نوعاً من الكفاح ضد الموت، لأنه سلاح آخر لمجابهة الموت وللتقليل من شأنه؛ فالطفولة مسألة شخصية بحتة لا يشارك فيها أحد أحداً، أمّا الموت فهو مبتذل وعام للجميع. وهذا النضال الشخصي الحميم ضد هذا المشترك المبتذل هو المُضْمَر بقوة في حنيني إلى الطفولة.

■ **لم تعش طفولتك بتفصيلاتها البهية إذاً. هل تعرضتَ للموت في النهر القريب من قريتك في ذهابك مشياً إلى المدرسة* ثم إيابك منها؟ أتحن إلى القمباز والشجر وشتل التبغ؟**

□ طبعاً، طبعاً. هذا يعني الانتقال بسؤالك من العام إلى الخاص، إلى جزئيات الأشياء. أنا أرى أن القمباز، الذي ينحسر استخدامه الآن مع الأسف، والشجر، وشتل التبغ، وجميع

* كاد النهر يأخذه في يوم شتائي غزير المطر بينما كان عائداً إلى البيت من مدرسة بعيدة جداً. وكانت هذه الحادثة سبباً في تركه المدرسة.

الأشياء اليومية في ذلك الوقت، هي عناصر أساسية في تكوين الطفولة. وفي إمكاني القول إنها نوع من الكتابة، بل نوع من الكتابة شبه الثابتة وإن تغيّرت. فالشجر كتابة طبيعية باقية، وحتى لو مات الخط الأول فيها فالخطوط تتواصل. هذه العناصر، التي هي كتابة الطبيعة، جزء أساسي من الطفولة. لذلك، فأنا أحن إليها باستمرار. وحينما أذهب إلى القرية، بين وقت وآخر، أحاول أن أعيش هذه الأشياء الضائعة، فأروح أتكلم معها وألبس القمباز وأسير في الطرق التي كنت أسير فيها. إذْ من غير هذه العناصر الأساسية أشعر بأن اللوحة التي أتحرك فيها ناقصة. ثم إن هذه الأمور، بتمازجها مع البعد التاريخي، تمثل عناصر من الذاكرة الشعبية أيضاً. فأنا لا أستطيع أن أتذكر شجرة الزيتون مثلاً إلاّ في سياقها، أي الناس. التذكر هنا ممتزج بحياة البشر. عندما أتذكر القمباز يتراءى لي الفلاحون جميعهم وهم يلبسونه. هذه الأمور تتجاوز كونها عناصر شخصية لصيقة بطفولة شخص معيّن، فتصبح نوعاً من الرمز الشعبي ونوعاً من الذاكرة التاريخية.

■ كتلميذ ريفي يلبس السروال والقمباز في مدرسة "اللاييك" في طرطوس، هل انتابك الشعور بالتمايز الطبقي، أو بالظلم الطبقي، أو بالخجل؟

□ الحقيقة التي أعجَبُ منها اليوم هي أنني لم أشعر قط، حينما التحقت بمدرسة "اللاييك"، بأي نوع من الخجل. بل، على العكس، شعرت بزهو كبير وبنوع من تأكيد الهوية كفلاح فقير لم يستطع دخول المدرسة بسبب تواضع قدرات أهله المادية، ولأسباب موضوعية أُخرى أيضاً؛ فلم يكن هناك مدارس في القرى في تلك الحقبة، وأقرب مدرسة كانت تبعد نحو ساعة من الزمن سيراً، وهي من المدارس النادرة آنذاك. فذهابي إلى واحدة من أهم المدارس الأجنبية في ذلك الوقت، أي "اللاييك"، ووجودي

فيها بالقمباز أشعرني بنوع من توكيد الهوية، وعزز لديّ اليقين بأن الفلاح أيضاً يستطيع أن يصل إلى أرقى مكان معرفي في بلده. وهذا ما جعلني أشعر بنوع من الزهو.

أذكر أنني حزنت حينما ارتديت البذلة، أول مرة، لعدة أسباب. إذ اعتبرت أن هويتي تغيّرت، ولا سيما أن ارتدائي البذلة دخل في سياق آخر من الثياب لا أعرفه، وبدوت شبه حائر وشبه ضائع، وخصوصاً أنها كانت البذلة الأولى التي ارتديتها، مع أنها لم تكن خاصة بي تحديداً. فأنا لم أذهب إلى الخياط ليخيطها لي بحسب مقاسي، وإنما أرسلها إليّ شخص آخر، فكانت فضفاضة قليلاً. ولم تتوافر لي إرادة اختيار اللون أو الشكل. أي أن البذلة الأولى فُرضت عليّ فرضاً. وربما، منذ تلك اللحظة، بدأ كرهي للثياب المدنية التي لا أطيقها إلاّ في أحوال استثنائية. فأنا لا أطيق ارتداء بذلة كاملة مع ربطة العنق إلاّ استثنائياً.

من جهة أُخرى، لم يكن لديّ إحساس بالتمايز الطبقي، بل لم أكن أعرف ما معنى كلمة طبقة. كان التمايز بين الواحد والآخر قائماً على الذكاء والعلم والأخلاق؛ هذا هو المقياس. لم تكن المكانة الاجتماعية، أو الثروة المادية، هي المقياس، فقد كان من الممكن أن تشير إلى هذا بأنه غني، وإلى ذاك بأنه فقير. لكن كون هذا غنياً وذاك فقيراً لا تأثير له في التراتبية الثقافية، أو التراتبية الخلقية. فالأمر المهم هو الأخلاق الحسنة والذكاء، ثم يقال بعد ذلك "إن الله رزقه وأعطاه مالاً." كانت الآية معكوسة عما هي عليه اليوم. ومعيار التفاضل بين شخص وشخص، أو فئة وفئة، هو الذكاء والأخلاق. ربما بسبب هذه الثقافة لم أشعر بأنني مضطهد طبقياً، مع أنني كنت فقيراً حقاً.

■ لا أظنك تعتبر القرية هي الأصل النقي والفردوس المفقود، أو أنك تعتبر المدينة عَرضاً فاسداً. ليست حياة الأرياف في العالم العربي جديرة بالإعجاب بتاتاً، ماذا فعلت المدينة بك؟

□ المدينة مجرد أفق آخر لأنني كنت أربطه، باستمرار، بأفق القرية. كنت أقول إن المدينة درجة أُخرى في الطريق الذي أريد أن أسلكه. المدينة تمنحني إمكاناً إضافياً، وتوفر لي المزيد من الإمكانات لافتتاح طريقي. لكن لم يكن لديّ شعور بأن المدينة تختلف، نوعياً، عن القرية، لأنه لم يكن لدينا، في الواقع، مدينة بالمعنى الدقيق للكلمة. كان لدينا تراكمات من المنازل وتجمعات للبشر. حتى إن التركيب البشري للمدينة تراه منقسماً بطريقة عجيبة: جزء من المدينة لطائفة وجزء آخر لطائفة أُخرى، كأنها مجموعة من التراكمات المتجاورة غير المتجانسة. وأعتقد أن المدينة العربية لا تزال، في معظمها، هي هذا الركام الذي لم يقدر على بناء مدينة بعلاقاتها المدينية المنسوجة بإحكام. ثم إن البراءة الطبيعية الموجودة في القرية بدأت، بدورها، تتلاشى. إنني أستطيع أن أتصور أريافنا كلها في مناطقنا العربية كافة؛ فلا هي مدينة ولا هي قرية. إنها مزيج بلا ملامح يسير في سقف من العلاقات والقيم لا جذور له. وأعتقد أن هذا الشأن هو سبب الضياع الاجتماعي. فالمدينة عندي، باختصار، ليست إلاّ أفقاً لإمكانات أُخرى لا توفرها القرية بتاتاً.

■ **نعود إلى طفولتك. لم ترَ سيارة أو مذياعاً قبل الثالثة عشرة من العمر. لكنك، فيما بعد، رحتَ تدعو، وما زلت تدعو، إلى الحداثة بإصرار عجيب. أترى وشيجة بين الفتى الذي عاش في قصّابين وبين الشاعر الذي يحلم بتغيير العالم؟**

□ شعوري بالاختلاف وبانعدام الإمكانات المادية في طفولتي آنذاك، على الرغم من تفوقي في التعلّم وفي طلب المعرفة ـ وأقول هذا من غير تواضع زائف ـ هو الرابط الأساسي الذي طالما ربط لب حياتي منذ نشأتي فلاحاً وابن فلاح بشخصي الآن، بصفتي داعية حداثة. والفارق بين وضعي الأول ووضعي الثاني هو فارق في الدرجة لا في النوع. لأنني، منذ بدايتي في القرية، كنت أشعر بنوع من التميّز المعرفي، وأطمح إلى

أن يكون الإطار الذي أتحرك فيه في مستوى معرفي لائق كي أتمكن، أنا نفسي، من أن أتقدم بالتدريج. إنك لا تتقدم أبداً إذا كنت عارفاً في محيط من الجهل. لكنك تتقدم كثيراً إذا كنت عارفاً في محيط من المعرفة. حينذاك تصبح التباينات معرفية، وتصبح أوضح، ويصبح النمو طبيعياً أكثر. والفكر الحقيقي لا ينمو في محيط من الجهل أو في محيط من اللافكر. إنه ينمو في محيط من الفكر مثله. ثم إن هناك بعداً آخر يتصل بالأخلاق؛ أنا لا أعتقد أن من يقود الطائرة ليقصف هيروشيما أو أي قرية أُخرى أكثر حداثة، بالمعنى الإنساني، من فلاح بسيط يحرث حقله يومياً. الحداثة، في نهاية المطاف، ليست الشكل الخارجي فقط، بل هي بعد إنساني أيضاً؛ بعد إنساني له روابطه الإنسانية، ويشعر بمسؤولية حيال الإنسانية كلها وحيال التقدم الذي يجب أن يشمل الجميع، لا أن تقتصر الحداثة على فئة من دون الأُخرى. وهذا الاستئثار هو واحد من أمراض الحداثة المعاصرة.

■ **تعلمتَ اللغة الفرنسية فترة عامين فقط في مدرسة "اللاييك" في طرطوس. واليوم، أنت تحاضر باللغة الفرنسية حتى في فرنسا نفسها، كيف تكوّنت هذه المعرفة، وما قصّتك مع اللغة الفرنسية؟**

□ منذ طفولتي كنت مسكوناً بهاجس تغيير مصيري. كنت مسكوناً بالأفق الذي يتيح لي أن أقيس نفسي فيه وأن أغيّر. وكان هذا الأفق هو الآخر. أشعر بأن الآخر يتيح لي هذا الإمكان ويتيح لي تحقيق هذه الرغبة. الآخر الذي يعطيك إمكان التغيير كان داخلاً فيّ منذ طفولتي. كنت أرى أن كل واحد لو بقي داخل ذاته، وأدار ظهره للعالم، لبقي كل واحد في بيته وكفى. كوني مسكوناً بالآخر جعلني أنظر إلى اللغة الفرنسية بصفتها آخر. إذاً، تعلُّم هذه اللغة هو جزء ليس من رغباتي فقط، بل جزء من مصيري أيضاً. وبهذا المعنى، ومنذ البداية، كنت أفكر في أن الآخر ليس مجرد عنصر للحوار، أو مجرد عنصر للتفاعل؛

إنه عنصر مكون للذات. حتى إن الآخر ليس عنصراً مكوناً فقط، بل إنه عنصر يتيح لي أن أكتشف ذاتي أيضاً. ولذلك كان بودلير أول شاعر قرأته. وكم أتمنى لو أن النسخة التي أعطاني إياها أحد الأصدقاء، كي أقرأها، لا تزال موجودة معي. لكنها ضاعت، للأسف، مع أوراق كثيرة. كنت أراجع تقريباً كل كلمة في القاموس؛ كل كلمة فرنسية وإلى جانبها الكلمة العربية. إن مجرد رؤية الكتاب الآن تعد وثيقة كبرى لديّ ومتعة كبرى. لكن، للأسف، ضاعت. هكذا تعلمت اللغة الفرنسية. وبعد عامين من دراستها وضعت نفسي مباشرة أمام كبار الشعراء عبر الترجمة الفرنسية. قرأت كبار الشعراء، أمثال بودلير وريلكه وهنري ميشو وبول فاليري ونوفاليس وبيار جان جوف وغيرهم، بهذه الطريقة.

المشاعر الأولى

■ ما دمنا نتكلم على الطفولة، ما قصة الفتاة التي أرادت أن تعلّمها اللغة العربية وأن تعلّمك اللغة الفرنسية؟ هل هي الحب الأول؟ أما زلت تبحث عنها؟

□ من غريب الصدف، أو من غرائب حياتي، أنني لم أفكر في الحب في طفولتي قط، مع أنني أحببت إحدى فتيات القرية. أو، على الأصح، هي التي أحبتني. لكن لم يكن لديّ شعور بأنني بحاجة إلى الحب. كان لديّ شعور بأنني بحاجة إلى شيء آخر: أن أكوّن نفسي أولاً، وأن أكوّن حياتي. هذا ما كان يشغلني كلياً. وهذه الفتاة التي تعيد تذكيري بها، عندما التقينا في ″اللاييك″، وكان التعليم مختلطاً طبعاً، لعلها أُخذت بشكلي، وبكوني غريباً. كان أبوها مدير مرفأ طرطوس، وفي الجيش الفرنسي. تعلّقتْ بي. لا أعرف إذا كانت أحبتني. قالت: أريد أن تعلمني العربية وأنا أعلمك الفرنسية.

■ **علاقتك بخالدة*، أتراها عشقاً؟ حدثنا عن هذا العشق.**

□ هي أيضاً أحبتني أولاً. إن من أخطائي الكبرى أنني لم أكن مبادراً في حياتي كلها ونادراً، حتى اليوم، أن أكون مبادراً، لأنني أعرف مناخ العلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمع العربي. لذلك أترك المبادرة للمرأة. التقيت خالدة في الخمسينات. كنا يافعَين. أنا في العشرين وهي أصغر مني قليلاً. كانت تدرس في دار المعلمات، وأنا في العام الأول الجامعي. التقينا عند السيدة عبلة الخوري*. كانت عبلة الخوري سيدة مجتمع من الطراز الرفيع، وكانت بارزة جداً وجميلة جداً.

■ **هي قريبة فارس الخوري؟**

□ إنها ابنة أخيه. فارس الخوري عمها. وأنا في هذه المناسبة أحيي ذكراها، فقد توفيت منذ فترة. لقد ساعدتني كثيراً. وهي التي أوجدت لي المناخ الأدبي والثقافي في دمشق، وعرفتني إلى أشخاص كانو يأتون إلى بيتها باستمرار؛ ثم إنها هي التي عرفتني إلى خالدة. طبعاً، خالدة جاءت من وسط فقير أيضاً، لكنها كانت فتاة لامعة جداً وجميلة. عشنا الأعوام الستة الأولى في المشاحنات والاختلافات، حتى إننا عقدنا الخطبة بيننا، ثم فسخنا الخطوبة بسبب المشاكسات والاختلافات الكثيرة. كانت أحوالنا صعبة للغاية، وكان الواحد منا يموت، يومياً، كي يأكل وكي يدفع إيجار الغرفة الصغيرة التي يستأجرها، ولم يكن ثمة وضع يسمح لخطيبين أو لعشيقين بأن يلتقيا. لكن، بعد هذه المشاحنات، انبثقت صداقة متبادلة ومعرفة عميقة بالآخر، وبات كل واحد منا يعرف الآخر وميوله وأخطاءه وعذاباته، فتعمقت علاقتنا. وعندما ازدادت هذه العلاقة عمقاً

---

* هي خالدة سعيد زوجته وصديقته ورفيقته في مشواره الجميل.

* ولدت في بلدة الكفير اللبنانية سنة 1919، وأصل عائلتها من قرية عين حليا في منطقة الزبداني السورية. عملت في الإذاعة السورية سنة 1949، وكانت أول فتاة تعمل مذيعة. توفيت في 12 تشرين الأول/أكتوبر 1992.

على أساس متين من الصداقة، وكشفنا كل عيوبنا، قررنا الزواج، وتزوجنا فعلاً. وأذكر أننا حين تزوجنا في اللاذقية، عند أبيها، لم يكن لدينا "فرنك" واحد كي ندفع رسم تسجيل الزواج، أو أجرة الشيخ الذي عقد الزواج، فدفع أبوها التكلفة كلها. ثم بعد أن تزوجنا ذهبنا إلى ضيعتنا، "قصابين"، وأمضينا ثلاثة أيام عند والدتي. وفي تشرين الأول/أكتوبر 1956، غادرتُ الشام إلى بيروت، وذهبت هي إلى السجن كي تكمل المدة الباقية من أحد الأحكام عليها. أي أننا أمضينا الفترة من سنة 1950 إلى سنة 1956 مخطوبين.

■ **كانت خالدة عضواً في الحزب السوري القومي الاجتماعي أيضاً؟**

□ نعم، كانت في الحزب. لم ترتكب أي جريمة، وإنما كانت فترة تاريخية عاصفة وذهبت. وأنا كنت خارجاً تواً من الخدمة العسكرية الإجبارية. وهذه أيضاً من المفارقات والحظوظ الكبرى. أنا أعتقد أن لديّ سراً في حياتي يجب أن أكتشفه. كان الفارق الزمني بين مغادرتي الحدود السورية ودخولي الأراضي اللبنانية خمس دقائق فقط. وخلال هذا الزمن القصير أُعلن النفير العام في سورية رداً على العدوان الثلاثي على مصر سنة 1956. أي أنني لو تخلفت خمس دقائق فقط لكان عليّ أن ألتحق بالخدمة الإلزامية، ولكان مصيري كله تغيّر. هذه هي علاقتي بخالدة. وأعترف لحبنا بهذه اللحظة التي غيّرت حياتي بكاملها.

الخدمة العسكرية والهرب إلى لبنان

■ **كيف أمضيت الخدمة العسكرية؟ كيف تسرد حياتك في السجن في تلك الأيام؟**

□ بإخلاص كامل، لا أستطيع السرد. لأن الصورة التي أدخلها فيّ أنطون سعادة* للمجتمع الذي كان يسمّيه المجتمع السوري العربي، صورة مثالية. وحين أتذكر الفترة التي عشتها في السجن، والفترة العسكرية إجمالاً، وهي سجن آخر أيضاً، تلجماني عن الكلام عليها هذه الصورة التي زرعها أنطون سعادة. لأنني، حتى اليوم، لم أستطع أن أكتشف كنه الخسّة ومدى الانحطاط والوحشية التي كانت في تلك الفترة التي عشتها. لذلك لا أستطيع أن أرويها بتفصيلاتها. لكن ذات يوم يجب أن أروي، للتاريخ، ما جرى معي. الآن، أرجو أن تعذرني. نعم، لا يمكن أن تتصور مدى وحشية تلك الفترة ومدى لاإنسانيتها. مع ذلك سأروي لك قصة تشير، رمزيّاً، إلى ما أقوله. كنت، بعد خروجي من سجن المزة**، أخدم عند جسر بنات يعقوب*** على الحدود مع فلسطين المحتلة. لم أستخدم السلاح في حياتي قط، وكنت مجرداً من السلاح باعتباري ـ ربّما ـ معادياً للسلطة القائمة حينذاك. وأتاني الضابط المسؤول يوماً وقال لي: "يجب أن تقوم بدورية في الليل على الحدود بيننا وبين إسرائيل عند جسر بنات يعقوب." قلت له: "طيّب. سأقوم بهذه المهمة. لكن أنت كضابط وكمسؤول عسكري كيف تسمح لنفسك بأن تسلّم مسؤولية الدورية المؤلفة من تسعة أشخاص لشخص لا يحمل سلاحاً ولم يتدرب على استخدام السلاح وهو لا يستطيع أن يستخدمه في أي حال من الأحوال؟" قال لي بصوت جاف: "بدّك تطلع دورية يعني بدّك تطلع دورية." قلت له: "طيّب سأنفذ الأمر". وكانت المفاجأة أن جنود الدورية همسوا لي، بل "وشوشوني"، قائلين: لا تخف، ولا يهمك، نحن معك." علّموني كيف أقوم بمهمات الدورية. ومنذ ذلك الوقت صرت أميّز بين المؤسسة والنظام

* مؤسس الحزب السوري القومي الاجتماعي.

** سجن مشهور يقع في منطقة المزة في دمشق.

*** جسر يصل الأراضي السورية بالأراضي الفلسطينية.

وبين البشر والأفراد. الأفراد إجمالاً ممتازون، لكن الذي يخرّب نظام الأشياء هو السلطة ومؤسساتها.

■ **ما قصة خروجك من سورية وارتحالك إلى لبنان؟**

□ بعد تسريحي من الخدمة العسكرية كان من المحال أن أبقى في سورية في ذلك الجو المضطرب. كانت سورية، في ذلك الوقت، لا سجناً مادياً فقط، بل سجناً فكرياً وروحياً أيضاً، وكنت أشعر بأنني إذا بقيت في دمشق ولم أخرج فكأنني أحيا في قبر.

أنطون سعادة: اللقاء الساحر

■ **التقيتَ أنطون سعادة مرتين، كيف تتذكره الآن؟**

□ التقيته أول مرة سنة 1947 في اللاذقية عندما كان في زيارة للمدينة. والتقيته مرة ثانية سنة 1949، قُبيل وفاته، في مكتبه في بيروت. الغريب أنني أتذكره في المرة الأولى أكثر مما أتذكره في المرة الثانية. والغريب جداً أن رؤيتي له في مكتبه تبدو، اليوم، شبه غائمة. حتى إنني لا أتذكر هيئته وهو وراء مكتبه، بينما في اللاذقية أتذكره أكثر. أنا أستغرب هذا الشيء، ولا أعرف السبب.

■ **كيف تلقيت نبأ إعدام أنطون سعادة؟**

□ ثمة أمر غريب في هذا الحدث أيضاً. القضايا الكبرى لا تؤثر فيّ، ولا أنفعل إزاءها. عندما مات أبي لم أبكِ. كلما ابتعدت المسافة بيني وبين الحدث الكبير يزداد تأثري. لكنني لا أتأثر في اللحظة ذاتها أبداً. عندما مات أنطون سعادة بدا لي موته، أول وهلة، موت رجل عظيم في سبيل قضيته. لم أشعر بصدمة إعدامه ووهلة غيابه. لكنني أحسست بهذا كله مع الوقت. كلما مرّ الوقت صرت أشعر بالحدث أكثر فأكثر. ومع الوقت،

وبالتدريج، تطور لديّ شعور ملتبس (والموت نوع آخر من الحياة) مفاده أن موت سعادة كان مهماً جداً له هو، وللحزب أيضاً، وللمعنى الاجتماعي. بعبارة أُخرى: يجب أن يكون المجتمع في غنى داخلي، بحيث يموت شخص عظيم من أجل فكره. وهذا ما نفتقده كثيراً في مجتمعنا.

■ ماذا بقي فيك من أنطون سعادة؟

□ ربما ما سأقوله هنا ليس إلاّ تأويلاً. فإذا أخذت أنطون سعادة كنص تاريخي (وكل نص عظيم تكمن عظمته لا فيما يقوله مباشرة أو فيما يظهر منه مباشرة فقط، بل فيما يتيح لنا أن نقوله أيضاً. وبقدر ما يكون النص قادراً على استيلاد أسئلة يكون نصاً عظيماً، حتى لو لم يقل هذه الأسئلة بصورة مباشرة)، فإن هذا النص الذي صار تاريخاً، والذي اسمه أنطون سعادة، بقي فيّ منه، أولاً، هاجس التغيير المستمر، وهاجس التقدم نحو الأفضل. وثانياً، مفهومه عن السلالة والعرق. فلديه مفهوم استخدمه للرد على بعض التيارات التي كانت تضفي على العروبة طابعاً عرقياً. وكانت حتى التسميات لدى هذه التيارات، مثل "الشعب العربي في سورية" لها هذا الطابع. كأن سورية مجرد إناء أو مجرد مكان والعرب مجرد مقيمين بهذا المكان. وهذا يضمر أن هناك أناساً غير عرب في سورية، وكأنه يضمر، بالتالي، أنهم مستعبدون وخاضعون بشكل أو بآخر. وسعادة، في رده على هذه الأمور كلها، وفي رده على الطائفية، وعلى كل ما يمت إلى العرقية بصلة، ابتكر مفهوم "السلالة التاريخية". أي أن في هذا المجتمع سلالة تاريخية تتألف من جميع العناصر المهجنة. وهذه الكلمة استعملها البعض، للأسف، بصفة التحقير ومرادفة للشعوبية؛ أي بذهنية نبذ الآخر غير العربي. لكن كلمة التهجين كلمة نبيلة جداً، وأعتقد أن لها قيمة كبرى، ويجب الإلحاح عليها. إن شعبنا مؤلف من عناصر متعددة ومتمازجة منذ القدم وقبل الفتح العربي. وصار العرب جزءاً من هذا المزيج، ولم

يصبحوا المزيج الغالب إلاّ بالثقافة. هذا ما كان يقوله أنطون سعادة، أي أننا مزيج تاريخي، لكن ثقافتنا عربية ولغتنا عربية وأخذنا الطابع الأخير لهذا المزيج. لكن لا يجوز أن ننسى العناصر التاريخية الموجودة قبل الفتح العربي. هذا أيضاً باقٍ عندي منه. وهذا جعلني أصرّ على الانفتاح على الآخر. والانفتاح على الآخر، ثالثاً، يعني أن لا شيء منتهياً. فالبعد الذي استلهمته من سعادة هو مفهوم اللانهاية في كل شيء. لا شيء ينتهي. لا شيء نقف عنده ونقول إنه اكتمل. ينطبق ذلك حتى على مفهوم الوطن. كل شيء متحرك وكل شيء لانهائي. بقي فيّ منه أيضاً، وهذا اكتسبته منه تأويلاً على الأرجح، أنه كان يقول إن الأدب يجب أن يكون منارة لا مرآة. فالأدب ليس انعكاساً، وإنما بناء. الأدب هو أن تبني عالماً آخر، ولا سيما أن اللغة مهما تكن رفيعة ومهما يسيطر عليها الشاعر فإنها لا تعبّر عن المشاعر ولا عن العواطف، وإنما عن مظهر منها أو عن جزء منها. إنما اللغة يمكنها أن تبني عالماً آخر. إذاً، أنا ميّال إلى أن تكون اللغة وأن يكون العمل الأدبي بنّاء أكثر مما أن يكون تعبيراً. من هنا كان رأيي أن الموضوعات، مهما يكن نبلها، لا تصنع شاعراً. لا بد للشاعر الذي يتكلّم عليها من أن يكون كبيراً في الأساس، فيأخذ شعره الأهمية من "فنّيته" لا من "وطنيّته". وثمة نقطة أُخرى، فالفكر مهما يكن صادقاً (ويجب أن نقيس صدقه على الواقع) فهو متغير أيضاً، لأن مادة الفكر هي الواقع. وبما أن الواقع حركة متغيرة باستمرار، فالفكر يجب أن يتغير بتغير الواقع. طبعاً، هذا شيء يختلف قطعاً عن الانتهازية. وأعتقد أن العرب، والإسلام نفسه، مارسوا هذا الأمر بالناسخ والمنسوخ، ومارسه المفكرون الإسلاميون بعد الناسخ والمنسوخ بالتأويل أيضاً. وهذه الحيوية الفكرية التي يجب أن نقيسها دائماً بحيوية الواقع هي التي ظلت عالقة بي من أنطون سعادة. والشيء الأخير الباقي هو أن القاعدة الأساسية للمجتمع يجب أن تكون القاعدة الفكرية. فمجتمع بلا ثقافة وبلا فكر حي وخلاّق لا

معنى له. حتى السياسة إذا لم تكن قائمة على فكر خلّاق وثقافة خلّاقة تكون سياسة صغائر لا قيمة لها.

■ **لماذا تركت الحزب السوري القومي الاجتماعي إذاً؟**

□ الكلام السابق يمكنه أن يفسّر تركي الحزب. تركته عندما بدأ يتحول إلى مؤسسة كبقية المؤسسات ويحمل جميع أمراضها، وعندما صارت المؤسسة عند القيادة أهم من الفكرة، والسلطة أهم من الحزب، مثلها مثل جميع التجارب في التاريخ. فالحزب صار من أجل المؤسسة ومن أجل السلطة لا العكس. حين بدأ هذا التحول أصبح هناك احتقار للفكر. والغريب أن الحزب الذي قام على الثقافة لم يستطع، بصفته مؤسسة، أن يؤسس خلال خمسين عاماً مجلة واحدة لها معنى ثقافي، بينما استطاع أفراد انتموا إليه أن يؤسسوا، بصفتهم أفراداً، بعض أهم المجلات العربية في القرن العشرين.

البدايات والمؤثرات الأولى

■ **ما هي المؤثرات الأولى التي ساهمت في تكوينك وتشكيل وعيك؟ وكيف تحول الفلاح فيك إلى رجل أسس لتيار حداثي جارف؟**

□ المؤثر الأول هو، طبعاً، أبي. كان أبي فلاحاً، لكنه كان قارئاً ممتازاً ويكتب الشعر أيضاً. وأبي، في المناسبة، لم يكن شيخاً وإنما شُيّخ لفضله وعلمه وتميّزه في القرية. لذلك صار هو وحده الشيخ، أمّا نحن، أبناؤه، فلا نرث المشيخة. وذروة التكريم في منطقتنا أن يصبح المرء شيخاً. بفضله تعرفت، أولاً، على الشعر العربي، وتعرفت على الشعر الجاهلي وعلى الشعر العباسي بصورة خاصة. وأتذكر أن المتنبي والمعري وأبا تمام وأبا نواس وامرؤ القيس كانوا من خبزنا اليومي. ثم التصوف وشعراء التصوف. كنت أقرأ، إضافة إلى الشعر العربي، نصوص المتصوفين بلا استثناء. كنا نوصي على

كتب المتصوفة أو نستعيرها، ثم نلتهمها قراءة. والصوفية هي المؤثر الثاني. فثمة بعد ديني، بمعنى ما، في داخلي. لكن هذا البعد الديني تحول إلى بعد كوني، وبعد طبيعي، وبعد وجودي. ثم إن فكرة المرئي واللامرئي جاءت من الباطن والظاهر. وهذا مؤثر أساسي لايزال قائماً حتى اليوم. تحول هذا المؤثر، طبعاً، وصار أغنى وأوسع لأنه ارتبط بالثقافة الغربية وبالتيارات المرئية واللامرئية في الثقافة الغربية، وخصوصاً بالسوريالية، وبحركة التغير التي وصفها هيراقليطس مرة بعبارته المشهورة: "إنك لن تعبر النهر مرتين"، فإذا عبرته أول مرة يكون الماء على حال، وإذا عبرته ثاني مرة تكون الحركة غيّرت حال الماء وهويته الأصلية. وإنك لواجد بدايات هذا الجدل بين المرئي واللامرئي وبين السكون والحركة في طفولتي. والشيء الآخر الذي أثر فيّ هو طريقة التفكير القائلة إنه إذا كان هناك معلوم في العالم وفي مقابله هناك مجهول، فإن المعرفة الحقيقية ليست معرفة المعلوم، وإنما معرفة المجهول. وقد سكنني هاجس المجهول منذ بداية الطفولة، علماً بأن هذا الضرب من التفكير والهواجس مضاد للمعرفة التقليدية التي كانت سائدة في مجتمعنا وفي ثقافتنا. يقول التقليد السائد في الإسلام إن من المرغوب فيه البحث في المعلوم وترك المجهول. أنا، على العكس. كنت أترك المعلوم وأبحث في المجهول.

■ ما أثر كتاب أنطون سعادة "الصراع الفكري في الأدب السوري"* في اتجاهك الشعري؟

* نشرت فصول هذا الكتاب الثمانية تباعاً في مجلة "الزوبعة" التي كانت تصدر في بيونس أيرس، بين 1942/8/15 و1942/12/1 ثم صدرت، فيما بعد، في كتاب مستقل سنة 1943.

☐ أثّر فيّ كثيراً، لأنني بعد الكتاب صرت أنظر إلى الشعر على أنه ليس مجرد تعبير عن العواطف والانفعالات فقط، بل هو أيضاً رؤية متكاملة إلى الإنسان والأشياء والعالم. اكتشفت هذا المفهوم أول مرة في كتاب أنطون سعادة "الصراع الفكري في الأدب السوري". وكان انتقالاً حاسماً من هذا الشتات العاطفي وهذا الشتات الانفعالي الذي كانت تكتب به القصائد ـ ولا يزال الشعراء، في معظمهم، يكتبون قصائدهم اليوم هكذا ـ إلى موقف من العالم، وإلى رؤية، وإلى نوع من المقاربة. عندما تمتلك مثل هذه النظرة ومثل هذه الرؤية تتغير نظرتك إلى اللغة ويتغير تعاملك مع لغتك، كما تتغير نظرتك إلى البناء الشعري. كان هذا أهم ما أخذته من كتاب "الصراع الفكري...". الأمر الآخر هو أنني رأيت فيه مستنداً للبوادر الأولى في الشعر العربي، والتي كانت مهملة ولا يزال الشعراء يهملونها بدورهم. أي أن الشعر لا ينفصل عن الفكر. كل شاعر كبير في التاريخ كان، بمعنى ما، مفكراً كبيراً. المعري مفكر كبير فضلاً عن كونه شاعراً كبيراً. المتنبي وأبو تمام وأبو نواس كلهم مفكرون كبار لأنهم أسسوا، لا لقيم جمالية فقط، بل لقيم فكرية أيضاً. كل قيم المدينة أسس لها أبو نواس في مقابل قيم البداوة. كل قيم الجمالية المرتبطة بحساسية جديدة وبلغة جديدة أسس لها أبو تمام. ومثل هذا يمكن قوله عن المتنبي الذي صهر أفكار عصره وفلسفات عصره في شعره، تماماً مثلما فعل أبو العلاء المعري. فهؤلاء قمم شعرية وفكرية. وأنطون سعادة عزز لي هذا الاتجاه بقوله إن الشعر لا ينفصل عن الفكر، فهو رؤية إلى العالم، وتبقى، بعدها، طريقة التعبير. يجب أن يذوب الفكر في الشعر. فالقصيدة، مثل الوردة، فيها عناصر النمو كلها: التربة والماء والسماد والمناخ والضوء والهواء. لكن الوردة بعطرها في نهاية المطاف؛ فهي ليست سماداً أو تراباً أو ماء، إنها رائحة.

■ تأثرت بالشاعر بدوي الجبل في قصيدة "قالت الأرض"، ثم ظهر أثر سعيد عقل في ديوان "قصائد أولى". بمن تأثرت أيضاً من الشعراء الكبار؟

□ أعتقد أن إنكار التأثر موقف مغلوط فيه كلياً، لأنك إذا كنت حياً فأنت متأثر لا محالة. الحجر وحده لا يتأثر. وحتى الحجر يتأثر بالرطوبة. الشعر مثل الهواء، فلا يمكن إلاّ أن يكون هناك تأثر في كل شاعر حقيقي. والتأثر يكون واعياً ولا واعياً في آن واحد. التأثر الواعي جاء من الأسماء التي ذكرتها، لكنْ ثمة تأثر عابر لاواع في مرحلة معينة، مثل تأثري بسعيد عقل ولغته. لقد اختصر اللغة وأنجز أول قصيدة محكمة وقصيرة، وله تأثير مهم في المستوى اللغوي. لكن عالم سعيد عقل الشعري عالم صغير ومحدود ومكرر. لم أتأثر بعالم سعيد عقل الشعري قط، فأنا نقيضه كلياً وبالكامل. أمّا بدوي الجبل فتأثرت بتلك الشفافية في شعره والموجودة في الشعر العربي القديم. لكن أهميته تكمن في أنه كلاسيكي تماماً، أي أنه تمكن من هضم هذه اللغة الشعرية الصافية وأعاد كتابتها في سياق آخر. بهذا المعنى أعتقد أن في بدوي الجبل من رائحة وردة الشعر العربي أكثر مما في الجواهري مثلاً.

بين بيروت ودمشق:

مدينة النهايات ومدينة البدايات

■ تسمّي دمشق مدينة النهايات، وبيروت مدينة البدايات، كيف تجد بيروت وتحولاتها بين زمنين: بيروت التي وفدت إليها في أواسط الخمسينات، وبيروت التسعينات؟ ثم كيف ترى دمشق وتغيّراتها بين عصرين: دمشق التي عشت فيها أوائل الخمسينات، ودمشق التي تراها اليوم في التسعينات؟ وكيف تقارن بين المدينتين على صعيد الثقافة والتحضر والدعة وجمال العيش؟

□ هذا حديث يطول عدا أنه معقّد. دمشق سميتها مدينة النهايات، أو المدينة المكتملة والمنتهية، لأن أفقها لولبي؛ بمعنى أنها تنويع على أساسين راسخين أحصرهما في السياسة والتجارة. تتسع دمشق شكلاً ومساحة باطراد، لكن في جوهرها تبقى هي هي. واليوم حينما أعود إليها أرى التغيرات، التي طرأت عليها منذ الخمسينات حين عشت في أرجائها أربعة أعوام بكثافة، محصورة في المظهر فقط: ازدادت المباني وازدادت الشوارع وتوسعت، وربما صار بعضها أكثر نظافة وأكثر تنظيماً. لكن، في الجوهر، ما زالت دمشق مدينة تعيش داخل سور. ربما اتسع السور عن ذي قبل، لكن كل التحولات التي حدثت فيها جرت داخل هذا السور. إن دمشق، بمعنى آخر، مدينة مساومة، مدينة تسوية، مدينة مساومات وتسويات لا مدينة تفجر وانبثاق وانبعاث وحيوية. بهذا المعنى سميتها مدينة منتهية، لأن ثمة وهماً أو إحساساً عميقاً بأنها مدينة كاملة لا تحتاج إلى أي شيء آخر، وحسبها مجرّد الحفاظ على ما هي عليه. لذا، فإن دمشق مدينة من غير الممكن أن يحدث انفجار ما فيها، أدبياً كان أم فكرياً أم سياسياً. وإذا ما حدث فيها شيء من مظاهر الانفجارات السياسية أو الاقتصادية فيكون هذا الأمر عارضاً ومركّباً عليها تركيباً طارئاً. فهو، والحال تلك، ليس آتياً من داخل ومن حيوية الداخل، وإنما من خارج. فهي، إذاً، مدينة مطمئنة ووادعة. أمّا بيروت فيه مدينة مختلفة ونقيض دمشق. لا هوية مسبقة لمدينة بيروت. فإذا كانت لدمشق هوية مسبقة يجري الحفاظ عليها، فإن بيروت بلا هوية مسبقة. وتدخلها كأنك تدخل أفقاً فعلاً. وهويتها تُخلَق مع العمل ومع الفكر المصاحب لهذا العمل الذي يسبقه أو الذي يتقدمه. وكانت بيروت تتيح لكل جماعة، أو لكل شخص إمكان أن يخلق هويته باستمرار بينما يخلق فكره وعمله. فهي، من هذه الناحية، مدينة مفتوحة وغير مكتملة. إنها مدينة البدايات. دائماً يمكنك أن تبدأ شيئاً فيها. الخطر الأكبر الآن على بيروت هو الصورة التي باتت عليها بعد الحرب الأهلية.

ومن الصعب التنبؤ بحركة الواقع. لكن أخشى أن تتعرب بيروت بالمعنى الذي تحدثت فيه عن دمشق. ودمشق ليست إلاّ نموذجاً للمدن العربية الأُخرى. أخشى، حقاً، أن تتعرب بيروت بالمعنى السلبي.

■ **أي أن تشيخ؟**

□ نعم، وتتحول إلى مدينة فيها إحساس بالاكتمال، فتنكب على الحفاظ على ما هو موجود. والموجود شيء مخيف، ولا سيما حال الطوائف. كانت الطوائف، إياها، في الماضي أقل طائفية منها اليوم. الطائفة، قبل الحرب الأهلية، كانت مفتوحة على حوارات بلا حدود. أمّا اليوم فالسنّي أكثر سنّية من ذي قبل، والشيعي أكثر شيعية من ذي قبل، وبطبيعة الحال الماروني أكثر مارونية من ذي قبل. لقد انكمش ذلك الانفتاح، وصار هناك نوع من الانغلاق. وما يخيفني هو أن تتحول بيروت إلى مدينة معقّدة أكثر حتى من دمشق، وأن تصبح مجموعة مدن داخل سور، ومجموعة انغلاقات داخل هذا السور. ما أقوله، هنا، من باب التخوّف لا من باب اليقين. وكما قلت فمن الصعب التنبؤ بحركة الواقع. وما يدفع الواحد منا إلى الخوف هو أن الإنسان في لبنان اليوم صار، وأكثر من أي وقت مضى، يقوَّم لا بمواهبه الشخصية وبكفاءته الشخصية، وإنما بانتمائه الطائفي. حتى داخل طائفته يقوَّم بمدى قربه من رئيس الطائفة، أو بعده عنه. في الماضي، كان هناك مثل هذا التقويم داخل الطائفة، لكن كان ثمة نوع من الحراك والحركة داخل كل طائفة. كان هناك تنوع وتعدد. لذلك كان هناك هامش للمواهب ذات الجدارة بمكنها أن تتحرك في متنه. وكما تغلِّب دمشق تقويم الإنسان سياسياً وأيديولوجياً وتجارياً على أي شيء آخر، أي أن السياسي ـ التجاري هو ما يسيّر مدينة عظيمة كدمشق، وهذا في الحقيقة يمزّقها ويحطّمها ويخنقها، أخاف أن يخنق الطائفي ـ التجاري، أي السياسي ـ التجاري، بيروت أيضاً.

■ **أترى أملاً لبيروت بأن تستعيد بعض نضارتها الثقافية بعد كل ما حاق بها من هذه الويلات؟**

□ على الإنسان أن يأمل دائماً. "نحن محكومون بالأمل"، كما قال الراحل سعد الله ونوس*، أو بأمل الإرادة كما قال أنطونيو غرامشي**. لكن أملي كشاعر أبعد كثيراً من أملي كمرتبط بالمجتمع.

■ **المدن في العالم العربي كثيرة، لكن الحواضر قليلة. كانت دمشق وبغداد والقاهرة، وربما الإسكندرية، حواضر مشهوداً لها. ولعل بيروت أدت مثل هذا الشأن. لكنها جميعاً خوت وشاخت. هل ثمة حاضرة عربية اليوم؟**

□ يؤسفني أن أقول كلا، مع أن العناصر الأساسية لتكون المدن العربية حواضر قائمة وموجودة. غير أن المؤسسة التي تسوسنا ليست في مستوى الإحساس بأهمية هذه العناصر.

■ **في هذا السياق، أي المدن ترغب في أن تستقر بها اليوم؟**

□ لا أعرف. لا أستطيع أن أحدّد.

---

* ولد في بلدة حصين البحر في سورية سنة 1941، ويعد أحد أبرز كتّاب المسرح في العالم العربي قاطبة. صارع السرطان بفروسية ونبل حتى تمكن المرض منه فصرعه في 15 أيار/مايو 1997. له: "حفلة سمر من أجل 5 حزيران" و"الفيل يا ملك الزمان" و"الملك هو الملك" وغيرها.

** أحد كبار الشيوعيين الإيطاليين، ولد في 23 كانون الثاني/يناير 1891 وتوفي في 27 نيسان/أبريل 1937، وأشهر مؤلفاته "دفاتر السجن". ترجم له فواز طرابلسي دراستين إلى العربية صدرتا بعنوان واحد هو: "قضايا المادية التاريخية" (بيروت: دار الطليعة، 1971).

مجلة "شعر" وقصيدة النثر:

النبوءة والتجديد

■ ظهرت مجلة "شعر" كأنها سورية الجنسية أو "سورية قومية" من حيث الاتجاه. أنت ويوسف الخال ومحمد الماغوط ونذير العظمة ثم كمال خير بك وفؤاد رفقة سوريون بالولادة، وسوريون قوميون في العقيدة. هل كان للولادة وللعقيدة أثر في تكوين مجلة "شعر"؟

□ حينما التقيت يوسف الخال، في تشرين الأول/أكتوبر 1956، كان منفصلاً عن الحزب. وكان ضده بالمعنى السياسي، وأقرب إلى أفكار شارل مالك. إذاً، التقيت يوسف الخال وهو منفصل عن الحزب، أمّا أنا فكنت لا أزال عضواً فيه، شكلياً وعملياً. ولهذا فلا أثر للحزب أبداً في تكوين مجلة "شعر". وبما أن هؤلاء، مَن ذكرت، سوريون قوميون، فذلك، فعلاً، مصادفة تاريخية، أو مصادفة موضوعية. إن ما حركنا وجعلنا نلتقي هو هذه النواة العميقة الموجودة في داخلي: المهاجر. كنت مهاجراً في مجتمع مختلف، وكان وصولي إلى بيروت يعني لي أنني وصلت إلى نهاية الكون. كان أمراً غير مصدَّق. في طفولتي كنت إذا رحت إلى مدينة صغيرة، مثل جبلة، أو بانياس، أو اللاذقية، أرى نفسي أنني صنعتُ فتحاً. إن واحداً مهاجراً وغريباً مثلي ـ وكان لدى يوسف الخال إحساس بأنه غريب ومهاجر أيضاً ـ كان مدفوعاً إلى القيام بشيء إبداعي مختلف ما دام متاحاً له، على هامش الحرية، أن يؤسس لشيء مختلف كلياً. وهذا الهاجس اتجه نحو خدمة الثقافة العربية لا الثقافة اللبنانية أو الفينيقية، كما أشاع بعضهم، ولا حتى الثقافة السورية القومية على الإطلاق. بل أستطيع الآن القول إن تأثير أنطون سعادة فيّ شخصياً حركني في اتجاهٍ آخر شعري، غير حزبي وغير سياسي. وقد يكون في ذلك مفارقة، لكنه أمر لا بد يوماً من الوقوف عنده طويلاً. غير أن هذه التأثرات التي أشرت

إليها والتي لا يمكن الخلاص منها، إنما وُجّهت في سياق آخر. هذا في الواقع أساس إنشاء مجلة "شعر". لا فكرة أيديولوجية وراءها ولا أي انتماء البتة. وعلى العكس من ذلك تماماً، كان وراء تأسيسها الرغبة في الخلاص من أي انتماء إلاّ إلى الشعر وإلى الثقافة العربية فقط. وكنا، طبعاً، نميّز العروبة السياسية من العروبة الثقافية. كنتُ، ولا أزال، ضد العروبة السياسية وعروبة الدين أيضاً، لأن الدين والسياسة شيء والعمل الثقافي والفني شيء آخر. كنا حريصين على الفصل بين السياسي والثقافي حرصاً كاملاً، وكنا نحرص أيضاً، ولا سيما في التعامل مع الأشخاص، على أن نميّز عقيدتهم من شعرهم. والدليل أن أول قصيدة نشرناها في مجلة "شعر" كانت للشاعر سعدي يوسف، ومعروفٌ أنه كان عضواً في الحزب الشيوعي العراقي. ونشرنا لبدوي الجبل وهو من السياسيين التقليديين. ولو وقعت على العدد الأول لوجدت قصائد لجورج صيدح ولشعراء شيوعيين ناشئين.

■ عندما صدر العدد الأول من مجلة "شعر" في كانون الثاني/يناير 1957، كان الهدف لا التجديد الشكلي في الشعر فحسب، بل التجديد في الرؤية وفي الموقف من الإنسان والوجود أيضاً. هل كانت "شعر" مجرد نبوءة، أم أنها جاءت في سياق الانفجار الكبير لعناصر الحداثة الجديدة التي عبّرت عن نفسها بحركات التمرد لدى الشباب وظهور اليسار الجديد والشروع في نقد العالم القديم في جميع مظاهره وتجلياته؟

□ كانت نبوءة، لكن ضمن هذا الانفجار الذي أشرت إليه. ولو لم يكن حسّ النبوءة موجوداً، لكان من الأرجح أن تموت المجلة باكراً. ولو لم يكن حس النبوءة موجوداً لما بقيت المجلة ضمن هذا المسار الانفجاري الذي هو مسار مشاريع وأطروحات جديدة لتغيير المجتمع، وللخلاص من العالم القديم. وذلك لأنك لا تستطيع التجديد إلاّ إذا اتخذت

مسافة تفصلك عن القديم. مجلة "شعر" بهذا المعنى، نبوءة في سياق الانفجار الحداثي. وتمحورت نبوءتها حول الفن والفكر.

■ **انتقلت من الشعر العمودي في قصيدة "قالت الأرض" إلى شعر التفعيلة في ديوان "قصائد أولى"، ثم إلى قصيدة النثر مع مجلة "شعر". ما هي العوامل العميقة التي دفعتك إلى هذا الانتقال؟**

□ كنت أكتب، منذ البداية، قصيدة التفعيلة. وهذا واضح في "قصائد أولى". وكنت أكتب أيضاً قصيدة الوزن كما ظهرت في "قالت الأرض". وكتبت قصيدة النثر في الزوايا الصحافية التي كنت أنشرها بعنوان "على الدرب" وأوقّعها باسم "سائر" في جريدة "البناء" في مطلع الخمسينات في دمشق. وكم أتمنى لو أستطيع الآن أن أرجع إلى هذه النصوص الصغيرة التي كتبتها في شكل قصائد نثر. لا أقول إنني كنت البادئ بكتابة قصيدة النثر. أنا ضد البدايات، وضد مفهوم البداية، وضد مفهوم الأول. لكنني كنت، منذ البداية، منفتحاً، كما أنا الآن، على العالم وعلى الآخر، ومنفتحاً على جميع أشكال التعبير اللغوي الموجودة والممكنة. لذلك كانت قصيدة النثر ولادة طبيعية في مسيرتي الشعرية؛ عملية انتقال من عالم إلى عالم. وأرى في ذلك عملية متواشجة وتنويعاً تعبيرياً في نظرتي إلى العالم وفي مقاربتي الأشياء. والحقيقة أنني لم أحس بأي انتقال مفاجئ، لا من العمودي إلى التفعيلة، ولا من التفعيلة إلى قصيدة النثر. كان الأمر طبيعياً جداً، ولا سيما أنني كنت أنوي إكمال "ديوان الشعر العربي" بـِ "ديوان النثر العربي". ولا يزال المشروع قائماً، لكنه يحتاج إلى وقت وإلى معونة كي أنصرف إليه تماماً، فلا يمكن الانصراف إليه وأنا مطارد بهموم الحياة اليومية. لكن لديّ نصوصاً هائلة من النثر العربي، وأعتقد أن النثر العربي، كمياً، يفوق بأهميته وبجماليته كم الشعر العربي. وذلك لأن المفاصل الشعرية الكبيرة في الشعر العربي معدودة؛ إذ لمع نحو عشرة شعراء لا أكثر

خلال ألفي عام. أمّا مَن تبقى من الشعراء فهم تنويع على هؤلاء العشرة. لكن في النثر ثمة فرادات بلا تنويع.

■ **أنت ويوسف الخال كنتما مسكونين بهمّ التجديد. غير أن التجديد يبدو غائباً عن هموم الشعراء الذين جاؤوا بعدكما. إلامَ تعزو ذلك؟**

□ لعل السبب كامن في هاجس الوصول السريع وهاجس النجاح بأي ثمن. وهذا الأمر معطوف على ظاهرة الكسل والاسترخاء والادعاء ومغريات الإعلام المصور. هذا كله يسيء إلى التجربة الشعرية. هذا من ناحية عامة. لكن لا بد من الإشارة إلى أن همّ التجديد قائم عند كثيرين اليوم، غير أنه تجديد يتخذ منحى مختلفاً، ولا يندرج خصوصاً في مشروع. ولا ينعدم المشروع في المجال الفني وحده، بل أيضاً في المجال القومي العام.

■ **تبدو قصيدة النثر أنها جاءت تمرداً على شعر التفعيلة أكثر مما هي نمط شعري جديد. كيف تنقد هذا القول؟**

□ قصيدة النثر جزء من انفجار التعبير الشعري ومن التطور الذي لحق الذائقة، والعلاقة المرجعية بالتراث. غير أنها، بصفتها شكلاً كتابياً، توهم بالسهولة، وبأن مجرد اعتمادها نوع من التمرد. لكن يجب التوكيد أن في منجزها ما هو متميز، وما هو ركيك ورديء. فهي ليست مقياساً للجودة، ولا مقياساً للرداءة. وفي مجلة "شعر"، وفي صميم نظرتنا، لم نعتبر قصيدة النثر مجرد تمرد، وإنما محاولة لفتح إمكان جديد لأشكال تعبيرية جديدة. كانت محاولة لإعطاء اللغة الشعرية العربية إمكانات أُخرى.

■ **بدأتَ في مجلة "شعر" تطمح إلى تأسيس قصيدة جديدة. لكنك في مجلة "مواقف" طمحت إلى تأسيس كتابة جديدة. ما طموحك الآن؟**

□ أطمح الآن إلى تأسيس قراءة جديدة. إن أزمة الثقافة العربية اليوم، في جميع جوانبها، أزمة قراءة أكثر مما هي أزمة كتابة. وهذه الأزمة لا تتعلق بقراءة النصوص الحديثة فقط، بل بقراءة النصوص القديمة أيضاً. والقراءة السائدة اليوم، وبصورة خاصة فيما يتعلق بالنصوص القديمة، كارثة، وهي كارثة معرفية. وهذه الكارثة صارت كأنها أول ما ينقض جمال القديم كله وعظمة القديم كله، ويشوّه، أو يموّه، أو يكبت، الإشعاعات الممكنة والكامنة في النصوص القديمة. أخص بالذكر، على سبيل المثال، قراءة النص الديني كما هي سائدة اليوم. في معظم الأحيان يكون النص جبلاً، وتراه في مثل هذه القراءات مجرد حجر في زاوية مظلمة ومعتمة. وما أقوله عن قراءة النص القديم أقوله عن قراءة النص الحديث. إنني أرى أن الأزمة الحقيقية اليوم ليست أزمة كتابة، ولا أزمة نتاج، لأن هناك نتاجاً جيداً ونصوصاً ممتازة، إنما هي أزمة قراءة. ليس هناك قارئ عظيم ليمارس فعل التأويل لهذه النصوص الممتازة؛ تأويل يفتح لها الأفق الذي تطمح إليه ويدخلها في نسيج الثقافة الكونية.

الحداثة والمنفى وموت الشعر

■ **ماذا عن تجربتك في المنفى الجغرافي بعيداً عن ولادتك في سورية وولادتك الشعرية في لبنان؟**

□ أنا أميل إلى القول إن لي ثلاث ولادات: الأولى التي لم يكن لي خيار فيها، وهي الولادة الطبيعية في قصّابين في سورية؛ الثانية، الولادة الشعرية في لبنان؛ الثالثة في المنفى الاختياري. أنا لا أدعي أنني منفي، وإنما نفيت نفسي اختياراً. وهذا المنفى تمثل، في

المقام الأول، في باريس. أنا مدين لباريس كثيراً، ومدين للبنان كثيراً، ومدين لضيعتي قصّابين كثيراً. لي وطن نسجته اللغة العربية في هذه الأماكن الثلاثة، وأحرص على أن ترسم حدوده وترسم آفاقه وترسم عمقه أيضاً هذه اللغة العظيمة التي هي اللغة العربية. أحياناً أختصر انتمائي وأقول إن وطني الحقيقي هو اللغة العربية.

■ **أنت تقول إن لا حداثة في المجتمع العربي من غير تهديم بُناه التقليدية، أي النظام السياسي المستند إلى البنية الدينية. واليوم نلاحظ أن البنى التقليدية باتت متينة جداً، والمعارضة أسوأ من بعض النظم التي تعارضها، والمجتمع الأهلي العربي أكثر تخلفاً من الدولة. هذا ما نلاحظه في الجزائر أو في لبنان. هل هذا يعني أن مشروعك التحديثي فشل؟**

□ مشروع الحداثة بكامله فشل في المجتمع العربي. وأكبر دليل على فشله أننا أخذنا منجزات العقل الغربي ورفضنا مبادئ هذا العقل. رفضنا العقل نفسه وأخذنا منجزاته فقط. وهذا مجرد لعبة استهلاكية وأكبر احتقار لمعنى الحداثة. إن مشروع الحداثة فشل كله. وأكثر من ذلك، فإن المجتمع تفكك وتخرّب، حتى المنجزات الأولية البسيطة التي أنجزتها السلطات البورجوازية بعد الاستقلال، كالحق في التعبير وتعدد الأحزاب والبرلمان والقضاء المستقل عن السلطة التنفيذية، انتهت واندثرت. فالسلطة العربية تحولت إلى إقطاع مقنّع بألفاظ زائفة لا تعني شيئاً، وبانتخابات مزيفة تعني الكثير. بهذا المعنى لا يوجد حداثة، ومن المحال أن يكون هناك حداثة.

■ **المشكلات التي يواجهها المجتمع العربي، حالياً، تكاد تختلف تماماً عن المشكلات التي كان يواجهها في الخمسينات والستينات حتى أواسط**

السبعينات. هل يتطلب الأمر حداثة جديدة في الشعر مثلما يتطلب معرفة جديدة وتفكيراً جديداً؟

□ إننا بحاجة إلى حداثة ثانية. الحداثة الأولى، الفنية والشعرية، أدت مهماتها في إطارها التاريخي. اليوم نحن نحتاج إلى حداثة ثانية (قلت هذا في "بيان الحداثة" منذ زمن). الحداثة الثانية تعني أن على العقل العربي أن يكون قادراً على أن يبتكر صِيغاً للتعبير عن المشكلات الراهنة، ولإيجاد مخارج لهذه المشكلات. السؤال هو: هل هذا ممكن؟ هل هو ممكن بوجود سلطات تخاف الفكر مثلما تخاف الموت؟ سلطات تعتبر الحرية في منزلة القتل والموت لها، لذلك تغلق المنافذ في وجه المفكرين وتمنعهم من القدرة على التفكير بحرية. هناك من يرد بالقول إن المفكر ليس بحاجة إلى استجداء الحرية. والحق أن المفكر ليس معزولاً، وهو يريد أن يخاطب شعبه أيضاً. فإذا لم تكن المناقشات وردات الفعل والسجالات موجودة ومتفاعلة، فمن غير الممكن أن ينمو الفكر في جو بلا حرية، إلاّ فكر المتدينين الذي لا يحتاج، في الأساس، إلى الحرية، وإنما ينمو في مناخ مناقض للحرية. حتى المتدينون ورجال السياسة، فإن حريتهم محدودة لكنها مرتبطة بسياسة الدولة العامة. باختصار، إن "المفكر الكبير" اليوم هو الأصوليون الذين لديهم الحرية الكاملة في الكلام والشتم والتكفير، وهم يعبّرون عن آرائهم كلها بحرية ولا أحد يقول لهم شيئاً. أمّا خصومهم فلا حرية لهم، ولا حق لهم في الرد أو التعبير. لذلك من الصعب طرح قضايا ومشكلات تعيد النظر في المسلّمات وتقترح أطروحات جديدة بوجود مثل هذه الأوضاع.

■ **كانت مسيرتك الشعرية متقدة ومسارك الفكري عاصفاً، وفي الكثير من الأحيان أُسيء فهمك. ويظهر ذلك من خلال الاتهامات التي وجهت إليك، كالشعوبية وتهديم اللغة والتطبيع... إلخ. إلامَ تعزو سوء الفهم هذا؟**

☐ أعزوه، في المقام الأول، إلى السياسة. فأنا لم يحدث لي أن ارتبطت، يوماً، بأي نظام سياسي عربي. ولم يكن هدفي أن أنتقد الأنظمة. فمشكلتي أوسع من النظام وحدوده. مشكلتي ثقافية ـ حضارية. لذلك لم يكن همي، على الصعيد السياسي، أن أكون ضد هذا النظام أو ضد تلك الدولة. إن عدم ارتباطي بنظام ما هو في أساس الحرب التي شنّها عليّ مثقفون ارتبطوا بالأنظمة كي يغطوا تورّطهم، فكانوا يهاجمونني باستمرار في العراق ومصر وسورية وفي معظم البلاد العربية الأُخرى. السبب الثاني الذي روّجه بعض هؤلاء هو أنني من طائفة معينة. أنا أتردد في الإشارة إلى هذا الأمر، ولم أذكر ذلك طوال عمري، وهذه أول مرة في حياتي أشير إليه. نعم، أول مرة لأنني كنت أشك في الأمر كثيراً وأتردد في الإفصاح عنه. لكن تأكد لي، خلال الأعوام الخمسة والعشرين الماضية، أنني لو كنت من طائفة أُخرى لما تقاطَرَ الهجوم عليّ من جميع الجهات. لقد صرت شبه متأكد من ذلك. لكن هذا لا يعني أبداً أن ليس لي محبون وأنصار من غير طائفتي أكثر جداً مما لي محبّون من طائفتي ذاتها. بل إن أنصاري الكبار ومحبّي الحقيقيين هم من غير طائفتي. والصداقة القائمة فيما بيننا نموذج حي للخروج كلياً من جحيم الطائفي العربي. لقد وصل الانحطاط إلى مستوى متدن جداً حتى في مناخ الصراع الفكري والسياسي.

■ **يدور الكلام منذ فترة على موت الشعر. أنت لا ترى هذا الرأي، بل تعتقد أن الشعر لا يموت ما دام الموت موجوداً. والمعروف أن الفلسفة نشأت للإجابة عن أسئلة الموت. هل الشعر كالفلسفة في هذا السياق؟ هل يجيب الشعر عن أسئلة الموت؟**

☐ نعم، يجيب الشعر عن أسئلة الموت، لكن بمداورة. إنه يعلمنا أن المشكلة الحقيقية التي تجابه الإنسان ليست الموت وإنما الحياة، لسبب أساسي هو أن الموت مبتذل وعام ومشترك ولا إرادة فيه للإنسان، وهو يساوي الحيوان بالإنسان في نهاية المطاف. شعرياً الموت ليس مشكلة. المشكلة الشعرية هي الحياة. الحياة هي المشكلة، أي كيف تجعل العالم أرقى والإنسان أعظم.

■ **نلاحظ في العالم العربي اليوم أن الرواية توشك أن تصبح أبرز الفنون الأدبية. أما زلت لا تحب الرواية؟**

☐ لم أقل إنني لا أحب الرواية بصفتها نوعاً فنياً جديداً. بالعكس، أنا أشجع كثيراً هذا النوع من التعبير، لأنه يفتح أفقاً آخر للكتابة باللغة العربية. لكن لا أحب قراءة الرواية كما تكتب اليوم، فهذه الرواية تقوم، في الدرجة الأولى، على الحكاية. والحكاية، كما أراها، تحوّل الزمن الخيطي إلى مزيد من الخيطية، أي أنها تجعل الزمن أكثر خيطية. وأنا لا أحب هذا النوع من الزمن. أحب الزمن الشبكي الكثيف الشاقولي الذي تسري فيه توترات كثيرة. لذلك لا أحب قراءة مثل هذه الروايات التي تقوم على مجرد الحكاية. لكنني أقرأ بعض الروايات التي تحتوي مثل هذا الزمن. وأنا أسمي رواية "أُوليس" مثلاً، مع أن فيها ثرثرة، لكنها تحتوي طاقة هائلة لرؤية العالم بشكل مختلف. هي، إذاً، رواية فيها شعر.

الاستعصاء التاريخي:

التراث والنهضة والعولمة

■ نزل محمد عابد الجابري [*] جورج طرابيشي في كتابه "نقد نقد العقل العربي" من عليائه وحطم مرجعيته الفكرية وسلطانه الأدبي. هل تتابع هذا السجال؟ ومن هو، في رأيك، صاحب المشروع النقدي الحقيقي في قراءة التراث؟ أهو محمد أركون، أم عبد الله العروي، أم حسن حنفي؟

□ مثل هذه السؤال تصعب الإجابة عنه، إلاّ إذا انطلقنا من وجهة نظر أُخرى في فهم التراث وفي الموقف منه والكتابة عنه. أعتقد أن الانطلاق من المسلّمات القائمة في التراث لا يؤدي إلى فكر خلاّق، وإلى فكر حقيقي. كل فكر حقيقي يجب أن ينطلق من نقد المسلّمات ذاتها، ومن زلزلة هذه المسلّمات بحيث نبدأ من الدرجة الصفر، إذا أردنا بناء فكر عربي جديد. وعلى هذا المستوى، لا أجد في أعمال الجابري ما يساعد على تأسيس مثل هذا الفكر. لذلك أرى أن هذا الجهد الضخم الذي قدمه جورج طرابيشي جهد ضائع، وليته وضعه في مكان آخر، أي في نقد المسلّمات ذاتها. ثم إنني أعتقد أن الدكتور حسن حنفي، على الرغم من الجهد الكبير الذي قام به، وعلى الرغم من أنه يفرض احترامه في كل ما قدمه، ينطلق، هو أيضاً، من الإيمان بمسلّمات لا تقبل النقاش. وأنا لا أعرف كيف يمكن أن يكون هناك فكر داخل ثقافة لا يسأل سؤالاً عن صحة هذه المسلّمات، أو عن أهمية هذه المسلّمات. إن أقرب مفكر إلى ملامسة هذه المسلّمات، لكن بصورة مداورة وغير مباشرة، هو محمد أركون، وإلى حد ما، على المستوى التاريخي، الأستاذ عبد الله العروي. لكن بما أن العروي يأخذ جانباً معيناً من الثقافة العربية والتراث العربي، فأنا

[*] بيروت: دار الساقي، 1996.

أميل إلى القول إن أركون هو صاحب المشروع النقدي الأكثر وضوحاً والأكثر إيغالاً في نقد المسلّمات، باعتباره يتناول النصوص التأسيسية في الفكر العربي. إن ما يقوله العروي مهم جداً، لكنني أعطي محاولة أركون أهمية أكبر، مع أنها تحتاج إلى المزيد من الجرأة، وإلى المزيد من التوسع، وإلى المزيد من البناء على الأطروحة التي يقدّمها. وقراءة النص التأسيسي الأول، أي النص الديني، بصفته نصاً تاريخياً، هي ما حاوله الدكتور نصر حامد أبو زيد، لكن مداورة ومن غير المضي إلى نهايات هذه الأطروحة. كما أظن أن مستقبل فكرنا، إذا أردنا أن نؤسس فكراً أو حركة فكرية جديدة، يحتم علينا أن ننطلق من هذه النقطة: نقد المسلّمات.

■ **في بداية هذا القرن لم يكن في العالم العربي إلاّ ثلاث جامعات هي: الكلية الإنجيلية السورية* في بيروت، والجامعة اليسوعية في بيروت أيضاً، وجامعة فؤاد الأول** في القاهرة. وكان عدد السكان لا يتجاوز الخمسين مليون نسمة. وكان الكتاب الجيد يُطبع منه نحو ثلاثة آلاف نسخة. واليوم صار لدينا نحو 175 جامعة وبلغ عدد السكان نحو 240 مليون نسمة، والبعض يرفع الرقم إلى أعلى، وما زال الكتاب الجيد يُطبع منه ثلاثة آلاف نسخة فقط. هل تقول لك هذه الأرقام شيئاً؟**

□ طبعاً، تقول أشياء كثيرة. لكن لا أريد أن أدخل في التفصيلات. الملاحظة الأولى أننا نتقدم في الزمن، شئنا أم أبينا. كنا في قرن وأصبحنا في قرن آخر، ونحن نعاصر شعوباً أُخرى ونتقدم وإياها في زمن واحد. وإذا قسنا حركة الزمن في مجتمعنا لا أرى شعباً

---

* صار اسمها، فيما بعد، الجامعة الأميركية في بيروت.

** هي نفسها جامعة القاهرة اليوم.

من شعوب العالم كلما تقدم الزمن تخلّف إلاّ الشعوب العربية. هذه ظاهرة غريبة. كيف نحلّلها؟ كيف نفهمها؟ أنا أدعو علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين وعلماء الاقتصاد ليفسّروا لنا هذه الظاهرة. الملاحظة الثانية أن الجامعة مؤسسة علمية يفترض أنها تستفيد من جميع منجزات البحث العلمي والتربية والثقافة والكتابة والنظر إلى العالم، كي تنمو كمؤسسة علمية. لكن الأمور تجري عندنا عكس ذلك؛ فحتى المؤسسة العلمية العربية التي تسمّى الجامعة كلما تقدمت المعرفة ازدادت جهلاً. لماذا؟ أيضاً أدعو المختصين إلى دراسة هذه الظاهرة. والشيء نفسه ينطبق على الطلاب؛ إذ أذكر في طفولتي أن الحائز شهادة الابتدائية كان يعرف اللغة العربية جيداً ويعرف تراثه جيداً. ومن كان ينال شهادة البكالوريا كان يمتلك معرفة مهمة باللغة الأجنبية وباللغة العربية أيضاً. اليوم، مع تقدم المعرفة وتقدم وسائل المعرفة، صار الطالب الذي ينال "الليسانس" لا يجيد حتى القراءة. ما السبب؟ لا أدري تماماً، لكنني أراقب.

■ **منذ أكثر من مئة عام والمجتمع العربي يحاول أن ينهض وأن يتقدم وأن يتوحد. وها نحن بعد مئة عام من المحاولات الدؤوبة للتنوير نرى أن الحرية أقفرت، وأن العدالة الاجتماعية اندثرت، وأن التجزئة تفاقمت، وأن العرب لا يزالون يناقشون النقاب والحجاب واللحية الجلباب. وها نحن ندخل القرن الحادي والعشرين وفي جعبتنا سبعون مليون أميّ. وكان السؤال في الأعوام الخمسين الماضية كيف ننتصر؟ وعلى الرغم من تعدد الإجابات، فإن العرب لم يتقدموا نحو الانتصار قيد أنملة. ألا تعتقد أننا، اليوم، بحاجة إلى الإجابة عن سؤال مختلف هو: لماذا هزمنا؟ ثم، في رأيك، لماذا هزمنا حقاً؟**

□ سؤال هو نفسه جواب. كان يقال، دائماً، ابحث عن المرأة. يجب أن نقول ابحث عن السلطة. لنضرب مثلاً بسيطاً هو ما يحدث في الجنوب اللبناني. أنا لست مؤيداً لحزب الله

ولست متديناً. لكن حين ألاحظ ما فعله حزب الله بإسرائيل وجنودها في الجنوب، على الحدود مع فلسطين، ينتابني حس المقارنة: أناس فقراء مسلحون بأسلحة بدائية ولديهم إيمان هائل، لكنهم امتلكوا قرارهم بالمشاركة في تقرير مصيرهم. لو قارنا ما فعله حزب الله بالجنود الإسرائيليين لوجدنا أنه أثّر في إسرائيل أكثر مما أثّرت جيوش عربية بكاملها طوال أربعة عقود. لماذا؟ لأن الشعب إذا كان سيّد مصيره، ويشارك أفراده جميعاً في القرار وفي المسؤولية، لا يمكن أن يُغلب. أمّا إذا كانت السلطة وحدها صاحبة القرار، وهي التي تقرر عن الجميع، بينما الشعب معزول لا قرار له، فماذا تتوقع أن تكون النتيجة؟

■ **من مرصدك الفكري، ومن خلال تجربتك المديدة مع الأفكار والوقائع، هل ثمة أمل بنهوض عربي جديد وبيقظة عربية متجددة؟**

☐ أنا غير يائس. ربما أيأس من أفكار أو من أنظمة معينة أو من أشخاص أو من مرحلة تاريخية محددة، لكن لا يمكن اليأس من الشعب. وعلى هذا الصعيد أتطلع إلى لحظة يصبح الشعب فيها قادراً على ابتداع مخارج لأزمته، وسيجد، حتماً، صيغاً لحل مشكلاته ثم يتقدم.

■ **إذا كنا لا نتقدم، وكل مشاريع التحديث فشلت، والشعب غير قادر، حتى الآن، على استعادة حريته وفك قيوده والانتفاض على السلطات المستبدة، فما هي إذاً المشكلة الثقافية الراهنة في العالم العربي المعاصر؟**

☐ تغيير بنية السلطة. هذه هي المشكلة الأولى، لا الحرية ولا إعمال العقل. الحرية والعقل يحتاجان إلى وسط. وهذا الوسط ما لم يتهيأ لا يمكن الخروج من هذه المصيدة. ولا يتهيأ

هذا الوسط إلاّ بسلطة واعية وبمؤسسات تتيح للحرية وللعقل أن يفعلا فعلهما. لذلك أرى أن المشكلة المباشرة هي في طبيعة السلطة القائمة.

■ حملت الرأسمالية معها، فضلاً عن فاعليتها الاقتصادية، بُعداً حضارياً وقِيَماً ومُثُلاً جديدة، وبشّرت بعوالم جميلة من الرخاء والحرية والمساواة. وعلى الرغم من أن الشيء الكثير لم يتحقق من هذه الوعود، فإن العولمة الآن تفتقر إلى البعد الحضاري في لغتها وخطابها، وتبدو أكثر توحشاً من الرأسمالية. أيمكنك ملاحظة ما هو مشترك وما هو مفترق بين الرأسمالية في عصرها الأول وبين العولمة في انبثاقها الجديد اليوم؟

□ لست مختصاً بالمسألة الرأسمالية. لذلك أحتاط في المقارنة، وأزعم أن العولمة مسألة مختلفة كلياً عن الرأسمالية. وأنا ميّال إلى تشبيه العولمة بنوع شفاف من الاستعمار؛ بنوع حريري مختلف عن الرأسمالية التقليدية. والعولمة مسألة لا مفر منها، فهي كونية. كان من الممكن محاربة الرأسمالية، بشكل أو بآخر، لكن لن يستطيع أحد أن يحارب العولمة أبداً. نحن مقودون إليها شئنا أَمْ أَبينا. إن أهم ما في المجتمع العربي مُعَوْلَم سلفاً. النفط مُعَوْلَم، والاقتصاد المرتبط بالنفط مُعَوْلَم، والإعلام مُعَوْلَم. أمّا الشيء الأساسي الذي يمكن الاستناد إليه من أجل الحفاظ على الهوية، أو من أجل تعميقها وإغنائها، فإن الأنظمة تتكفل بقتله وطمسه. في هذه العصر لا تزال مقالة بسيطة تتضمن رأياً بسيطاً تخيف النظام. مقالة واحدة تخيف نظاماً. لا أعرف كيف يمكن أن تقاوم العولمة بمجتمع على مثل هذه الحال وهذا الوضع.

■ عندنا في البلاد العربية من يدّعمون مقارعة العولمة ومقارعة الغزو الثقافي، وهؤلاء هم أكثر الفئات تخلفاً على المستوى الفكري والعلمي ومعرفة العصر.

ويقال في علم الأحياء أن ثمة نوعاً من الحشرات إذا واجه تهديداً خارجياً يتبوّغ، أي يضع لنفسه قوقعة يسمونها "بوغة" ليحمي نفسه ويدافع عنها. وهذا ما يحدث عندنا؛ فنحن، أمام هذا الانبثاق العلمي الجديد وهذا العصر الجديد، لا يزال البعض يتبوّغ على نفسه.

☐ لا غشاء يمكنه أن يحجب. من المحال ذلك. حتى الدين نفسه لا يمكن أن يكون غشاء. فالعولمة تكشف عن ضحالة المنجز العربي في هذا القرن، سياسياً وثقافياً واقتصادياً. وهي ضحالة سببها الأنظمة في الدرجة الأولى. لذلك نرى مثقفي الأنظمة يتباكون رعباً من العولمة بذريعة الخوف على الهوية. والسؤال الحقيقي هو: ماذا فعل هؤلاء المثقفون وأنظمتهم لإغناء هذه الهوية؟ وها هم، طمساً لهذا السؤال، يهاجمون العولمة.

العولمة لا يمكن أن تطمس المعرّي أو ابن عربي أو ابن سينا أو الفارابي أو ابن خلدون أو المتنبي. إنها لا تطمس الاختلاف والخلق. العولمة تطمس مَنْ ليس له حضور خلاق.

أسوأ ما توصف به العولمة هو أنها الاسم الجديد أو الشكل الجديد للاستعمار القديم، من حيث أن بلداً واحداً يُعد محركها الأول هو الولايات المتحدة الأميركية. والعولمة شكل لا يعمَّم بالأسلحة والعنف، وإنما يعمَّم بأسلحة أُخرى: الإنتاج والسياسة. وبدلاً من أن تحوُّل الكون كله إلى حرب تحوله إلى سوق وهيمنة سياسية. غير أنّها، مع ذلك، شكل لا يُغلب ولا راد له، كما أنه ليس إقليمياً، وإنما كوني.

العولمة لا تلغي الإبداع. غير أنها ستلغي ثقافة العاملين على إلغاء ثقافتهم؛ أقصد أولئك العرب الذين لا يزالون يخافون مقالة في جريدة فيمنعونها، والذين لا يزالون يرون في الكتاب عدواً أول فيصادرونه. اللغة العربية اليوم فضاء مملوء

بـالسجون. وسجون ملآنـة بـالكتب والأفكار والأحلام والتطلعات. ومن المؤكد أن العولمة ستغمر هذا الفضـاء كمـا يغمر الطوفـان السهول التي يمر بـهـا.

التنوير والعلمانية والسلفية

■ منذ ربع قرن تقريباً راحت أفكار التحرر والتقدم والاستقلال والعدالة الاجتماعية تنحسر بالتدريج، في الوقت الذي بدأت أيديولوجيات الهوية تصعد بقوة. هل تعكس هذه الظاهرة تفسخ المجتمعات العربية، وانحلال روابطها، وتهتك تطلعاتها المشتركة؟

□ هذا الذي يسمّيه بعضنا صعوداً، والذي يتجلى في بعض النزعات القومية وبعض النزعات الدينية، أعدّه هبوطاً، بل شكلاً من أشكال الانحدار. إنه نوع من الانكفاء على الذات لا من أجل أن نزداد فهماً لها، وإنما كي نجترها. وهذا الانكفاء هو نوع من الانفصال عن العالم، في الوقت الذي نحتاج فيه إلى نوع من الاتصال بالعالم كي نفهمه ونفهم أنفسنا. ومن المؤكد أن أفكار التقدم والتحرر فشلت. ويفسر بعض المفكرين هذا الانكفاء بهذا الفشل. أنا لا أعتقد أن هذا الفشل يبرر أو يسوغ مثل هذا الانفكاء. لكن، كما نلاحظ، فإن الحروب العربية ـ العربية والإسلامية ـ الإسلامية والحروب الكونية تكاد تنحصر اليوم في المجتمعات العربية والإسلامية. لا أرى حروباً أُخرى خارج العالم الإسلامي إلاّ القليل القليل، وهي حروب قائمة على التآكل الداخلي. ليست حروباً للإصلاح والتفتح والتقدم، وإنما هي حروب من أجل أن تحل سلطة محل أُخرى، أو فئة محل فئة.

■ هل ترى في العلمانية والديمقراطية مدخلاً إلى حل ممكن لبعض قضايا العالم العربي بعد انحسار خيار الثورة الاجتماعية؟

☐ أعتقد أن العلمانية والديمقراطية خطوتان لا بد منهما، غير أنهما ليستا مفتاحين سحريين. الديمقراطية تربية وثقافة شأنها شأن العلمانية. فإذا لم يتيسر للديمقراطية وللعلمانية عقول كبيرة وأخلاق كبيرة وممارسات كبيرة وتربية راقية تتحولان إلى مجرد ألفاظ. لكن لا غنى عنهما، ولا بد منهما.

■ التيارات الأصولية المعاصرة ترى في العلمانية خصماً حقيقياً. وأنت هل ترى في الأصولية الصاعدة خصماً حقيقياً؟

☐ لنحدد معنى الأصولية. بعض الباحثين يسميها "الأصلانية". ربما يكون هذا التعبير جيداً. وهناك من يحتفي بالأصول. وأنا من الذين يحتفون ببعض الأصول. لكن إذا أخذنا الأصولية بمعناها الديني أو بمعناها السائد، أعتقد أنها ليست مجرد خصم فكري، إنما خصم إنساني. هي خصم للإنسان في هذه الأرض وهذا المجتمع، لأنها لا تقضي على أفق الحرية المتاح، وإنما تقضي على جوهر إنسانية الإنسان أيضاً، وتحوّله إلى نوع من الآلة. الأصولية، بالمعنى السائد، حركة آلية عمياء تلغي كل ما عداها؛ وهذا من أخطر ما يجابهنا.

■ يخشى بعض التيارات الفكرية، ولا سيما ما خرج من تحت عباءة القومية الكلاسيكية، فقدان الهوية بحجة التغرب. ويجاهد بعض الاتجاهات الدينية، وخصوصاً ما نما في كنف السلفية الجديدة، ضد ما يسمى الغزو الثقافي. كيف تنقد حجج هؤلاء وأولئك؟

☐ التغرب والغزو الثقافي عبارتان لا علاقة لهما بالثقافة. إنهما عبارتان سياسيتان أيديولوجيتان. إذا كان هؤلاء يخافون التغرب فعلاً، فهؤلاء متغربون سلفاً. ليس هناك في حياتنا اليومية وفي حياتنا العملية وفي عاداتنا وفي لباسنا ومأكلنا وبيوتنا وفي وسائل المواصلات لدينا إلاّ ما هو غربي. كل شيء آت من الغرب. إذا كان تغرباً أن تقرأ

فرويد أو ماركس فلا أعرف كيف يتكلمون على التغرب والغزو الثقافي. هذا كلام لا معنى له على الإطلاق. وأنا أميل إلى القول إن هذه "اليافطة" هي أُلْهية للتغطية على التراجع في السياسة إزاء إسرائيل، وللتمويه على المفاسد داخل المجتمع، وإلهاء الناس عن التفكير في مصيرهم الداخلي الحقيقي الذي يواجهونه يومياً بحجة وجود عدو في الخارج. لا بد من الإلهاء عن المشكلات الكبرى التي يواجهها الإنسان، بحسب هذه السلطات الفاسدة. لهذا أنا ضد كل هذه المفهومات جذرياً. لا معنى للغزو الثقافي، ولا معنى للتغرب إطلاقاً. ثم إن الهوية كلما احتكّت بالآخر نَمَتْ. هل الهوية قالب سكّر إذا تعرض للشمس ذاب؟

اليهود والصهيونية وفلسطين

■ عشتَ في أوروبا وراقبت عن كثب كيف تعمل الإدارات ومؤسسات المجتمع المدني. هل صحيح أن اللوبي اليهودي يتحكم في السياسة الخارجية الأميركية، أم أن الإدارة الأميركية هي التي تمسك القرار الإسرائيلي بيديها؟ ألا تعتقد أن قوة اللوبي اليهودي في الولايات المتحدة وأوروبا ناجمة عن أهمية إسرائيل كثروة استراتيجية لهما أكثر من كونها ناجمة عن قوة اليهود الذاتية.

□ جوابي المباشر هو أن قوة اليهود ناجمة عن أهمية إسرائيل للولايات المتحدة أولاً، وللغرب ثانياً في هذه المنطقة. أمّا فيما يتعلق باللوبي اليهودي فيجب أن نعترف، أولاً، بالواقع الماثل أمام أعيننا: لليهود نفوذ كبير في وسائل الإعلام، وضمنها السينما والتلفزة والصحافة، وفي دور النشر، وفي المؤسسات المالية في أميركا وأوروبا. ويجب أن نعترف، ثانياً، بذكائهم. فهم لا يتكلمون، أكانوا من يهود فرنسا أو من يهود أميركا، بصفتهم يهوداً. إنهم يتكلمون بصفتهم جزءاً من المجتمع الذي يعيشون فيه. ففي فرنسا

يتكلمون كفرنسيين، وحين يفصحون عن أفكار محددة وآراء معينة يفصحون عنها كأفكار وآراء فرنسية. أمّا الجوالي العربية فهي على العكس تماماً. دائماً هناك فاصل: نحن العرب وأنتم. أمّا اليهود فلا يفعلون ذلك البتة؛ ومن هنا جاءت قوتهم الاستراتيجية. فهم يتكلمون كفرنسيين وكأميركيين. وبهذا المعنى لا توجد سلطة في أي بلد أوروبي إلاّ واليهود جزء منها.

■ كيف تقرأ الآن إيقاع الحركة السياسية العربية الذاهبة، بسرعة عجيبة، نحو حل الصراع العربي ـ الصهيوني بالطريقة الماثلة أمام أعيننا الآن؟

□ يؤسفني أن أقول شيئاً يمكن أن يبدو، أول وهلة، ظالماً. إن الأنظمة العربية، وأشدد على هذا القول، لم تكن مرة واحدة جادة في اقتلاع ما نسميه النظام الإسرائيلي ودولة إسرائيل. ضمنياً كان ثمة نوع من الاعتراف بإسرائيل. أمّا الحرب فكانت نوعاً من الحرب الوقائية أكثر مما كانت حرباً للخلاص من هذا الكيان. والمحاولات الوحيدة التي كانت تعلن، فعلاً، الرغبة في القضاء على إسرائيل هي العمليات الجهادية منذ ما قبل سنة 1948 حتى ظهور الفدائيين وحركات الكفاح المسلح. هؤلاء كان لديهم، فعلاً، أفكار لإزالة ما سمّي الكيان اليهودي آنذاك والكيان الصهيوني لاحقاً. أمّا الأنظمة وحروبها فكانت حروباً وقائية فقط. لاحظ لهجة الأنظمة العربية كيف تتبدل. من لهجة أحمد الشقيري إلى لهجة الأنظمة التي أتت بعد الشقيري. كنا نكتب إسرائيل بين مزدوجين واليوم صرنا نعاتب إسرائيل. خطابنا عتاب. نحن نعاتب إسرائيل كأنها صديق لا يقوم بما هو مطلوب منه. إن دراسة لهجة الخطاب السياسي العربي تبيّن أن الصراع مع إسرائيل لم يكن صراعاً كيانياً قط. واستطراداً أقول إن السلام مع إسرائيل جرى في اللحظة التي تم عقده مع مصر وهي أكبر دولة عربية. وما تبقّى تفصيلات. صارت السياسات الكبرى في المنطقة تدور في شأن ما يلي: كيف نرضي الرئيس الفلاني؟ وكيف

ننظم علاقتنا بفلان؟ والسلام مع إسرائيل قائم منذ سنة 1979، والباقي كله مرهون بالوقت الملائم وبترتيبات الإخراج والترضيات وحلحلة بعض المسائل الأمنية والجغرافية. فنحن الآن في سلام نسبي مع إسرائيل، والمجتمع العربي بكامله في سلام على نحو ما.

■ **بما أننا أصبحنا الآن في عصر السلام، وفي مرحلته الأخيرة، ما هي العواقب السيئة للسلام الجاري الآن في المنطقة العربية؟ هل تتجه المنطقة نحو الديمقراطية والحريات، أم نحو مزيد من القمع والاستبداد؟**

□ شخصياً، لست متفائلاً كثيراً بالسلام. فمن الممكن أن يتم توجيه طاقات الشعب وأمواله، التي كانت مرصودة لحرب وهمية لم تقع، إلى حماية سلطة قمعية رهيبة وعنيفة. والقول إن من الممكن بزوغ الديمقراطية والحريات في المجتمع العربي هو نوع من الحلم. لست كثير التفاؤل به.

لكن، في جميع الحالات، أنا أميل إلى القول إن السلام يمنحنا القدرة على فتح إمكانات للمواجهة أكثر من حالة الحرب التي استنزفت طاقات الشعب ولم تكن حرباً في أي حال. لذلك أنا أكثر مَيْلاً إلى السلام، لأن السلام، تعرية وكشف ومجابهة وإزالة لجميع الأوهام. وأعتقد أن هذا الجانب هو ما نحتاج إليه. ليست التعرية تعرية لعلاقاتنا بفلسطين، بل تعرية لأنظمتنا أيضاً. وما أريد أن أقوله إن السلاح ليس الوسيلة الوحيدة للانتصار في الصراع بين الشعوب، بل هناك أيضاً أسلحة أُخرى يمكنها، في أوضاع معينة، أن تكون أكثر فاعلية من السلاح المادي. خذ أميركا واليابان على سبيل المثال: أميركا انتصرت على اليابان بالسلاح المادي، لكن اليابان عادت فانتصرت على أميركا بالسلاح المعرفي وبسلاح التقنية وبسلاح العلم، وغلبت أميركا في عقر دارها. نحن

نأمل، وهذا مجرّد أمل، بأن يكون الاستسلام العربي الرسمي مثل استسلام اليابان للعدو؛ أي أن يطلق معه يقظة جديدة، فنستيقظ كما استيقظت اليابان.

■ **مهما يكن الأمر فإن السلم المرتقب يجب أن يأتي ببعض الحقوق للفلسطينيين؟**

□ إذا كان هناك مخرج للعرب من مأزقهم المستعصي، فأنا أعتقد أنه سيأتي عن طريق الفلسطينيين. وإذا كان هناك مخرج لأزمة المجتمع العربي، بالمعنى الثقافي والحضاري، فإنني أعتقد أيضاً أنه سيأتي من النوافذ الفلسطينية وذلك عائد إلى طبيعة الوَضْعِية الفلسطينية، تاريخياً وثقافياً. الفلسطينيون اليوم، على الرغم من جميع مشكلاتهم، هم رهان حضاري ورهان ثقافي من أجل تغيير المجتمع العربي بصورة عامة. إنني أنظر إلى العنصر الفلسطيني بصفته اللقاح الحضاري والثقافي لكل المنطقة العربية، وأرجو أن أكون مصيباً.

■ **هل تتابع المتغيرات السريعة في المجتمع الإسرائيلي في هذه الأيام؟**

□ بقدر الإمكان. أتابع، ما أمكنني، الفنون والآداب. وأعتقد أن الفنون والآداب في المجتمع العربي أرقى وأهم كثيراً من الفنون والآداب في إسرائيل. وأستطيع أن أقول إن المجتمع الإسرائيلي يعيش إمّا بثقافة موروثة والتي هي ثقافة التوراة لدى المتدينين، وهذه ثقافة بالية لا قيمة لها، وإمّا بثقافة غربية خالصة. لا توجد ثقافة حقيقية نمت تلقائياً في المجتمع الذي نسميه إسرائيل، بحيث يمكن أن يكون لها حضور كبير في العالم. الثقافة الإسرائيلية ثقافة ثانوية، بل هي ثقافة عالم ثالث بلا مبالغة. أمّا قوتها فقوة معنوية تستمدها من الخارج ومن الهالة اليهودية في الخارج أكثر مما تستمدها من الداخل. لذلك أعجب كيف أن العرب يخافون من الثقافة الإسرائيلية.

القيد والحرية والحلم

■ تعترف بأنك مكبل في لاوعيك، وبأنك لا تجرؤ على قول ما تريده في الجنس والله والسياسة والدين، وبأنك تعبّر عنها مداورة لا مباشرة. أَلَم يحررك الشعر من هذه السلاسل؟

☐ يفترض بالشعر أن يحرر. الشعر منذور للحرية. وهذا السؤال لا يطرح على شخص كأبي العلاء المعري مثلاً، أو على شخص كأبي نواس الذي كان يقول: "ديني لنفسي ودين الناس للناس."، أو على أبي العلاء المعري الذي قال:

اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر دين لا عقل له

لكن الشعر في المجتمع العربي لا يستطيع، مع الأسف، في ظل أوضاعه الراهنة أن يرقى إلى مثل هذه الحرية.

■ أظنها حالة مؤلمة جداً أن أدونيس، هذا الشاعر والمفكر الذي خلخل الكثير من الأفكار طوال أربعين عاماً، وهو الذي كتب شعراً عظيماً، يقول مثل هذا الكلام في نهاية القرن العشرين. ماذا يقول، إذاً، مثقف نقدي صاعد حديثاً؟

☐ إنها كارثة. الوضع كارثة. الكاتب النقدي يُهاجَم ويكفَّر في أبسط الأشياء. نعم في أبسط الأشياء. فكيف في الأشياء الأكثر تعقيداً؟ يبدو لي أحياناً، استناداً إلى ما يعانيه الفكر، أن المجتمع العربي ـ الإسلامي لا علاقة له بالفكر. يؤسفني أن أقول هذا القول. لا علاقة له بالفكر، ومن باب أولى لا علاقة له بالشعر. هذه الأمة التي توصف بأنها أمة الشعر تبدو، أحياناً، أن لا علاقة لها إلاّ بالشعر التافه، شعر المديح والهجاء.

■ **ماذا تحلم في هذه الأيام؟ أما زالت أحلامك ″حدائق من نار″؟ أما زلت تحيا في ″ملكوت الريح″؟***

□ لا أزال أحيا في ملكوت الريح. لا أزال أحيا مع هيراقليطس: ″لن تعبر النهر مرتين.″

■ **تقول في ″أغاني مهيار الدمشقي″:**

أتجه نحو البعيد والبعيدُ يبقى

هكذا لا أصلُ ولكنني أضيء

أظن أن هذه الصورة أعمق وأجمل كثيراً من صورة سيزيف وعذاباته. ما عذابك يا ″ساحر الغبار″؟**

□ هذا السؤال جميل جداً. أنا لا أتمنى أن أجيب عنه عقلياً، وإنما بوجداني. عذابي الأعمق هو أنه قلّما وجدت من يفهمني الفهم الحقيقي. اسمي معروف كثيراً ومنتشر كثيراً، لكن الذين يفهمونني قلّة صغيرة جداً. وهذا الأمر يعذبني كثيراً كثيراً في أعماقي، والعذاب كامن في أنني أعرف. أنت تعرف وتشعر بأنك تسير في اتجاه النور، لكن كل من ينظر إليك يصفك بأنك سائر في اتجاه الظلام. هذا أكثر شيء يعذِّب. ولأنني أعرف مجتمعي جيداً (أنا أزعم أنني أعرف كل شاردة وواردة في تاريخه منذ 1500 سنة حتى اليوم، وأعرف خفاياه وثناياه، ونتاجه من الألف إلى الياء. لم يقرأ أحد التاريخ ولم يعركه أحد مثلما فعلت أنا من غير تواضع كاذب. لقد خبرت التاريخ في مستوياته الشعرية

---

* ″حدائق النار″ و″ملكوت الريح″ تعبيران من قصيدة ″ملكٌ مهيار″ في ديوان ″أغاني مهيار الدمشقي″ (بيروت: دار العودة، 1971).

** عنوان واحد لمجموعة قصائد في ديوان ″أغاني مهيار الدمشقي″.

والفلسفية والجغرافية والفقهية والعلمية كلها)، ولأنني أعرف تاريخه ومساره وبنيته يخف عذابي. ولأني أعرف المجتمع الذي أعيش فيه معرفة حقيقية فإن عذابي يخف بصورة طبيعية.

■ **تذكر في كتابك "مقدمة للشعر العربي" ما يلي: حيث تنغلق أبواب الحرية تصبح الخطيئة مقدسة. ما هي خطاياك المقدسة التي اعترفتَ بها، أو التي لم تعترف بها بعد؟**

□ كل ما يعمّق الحرية، وكل ما يعمّق اختراق القوانين، وكل ما يؤكد أن الحرية لا صنو لها إلاّ الحرية؛ كل هذه خطاياي. الفكر لا قانون له إلاّ الحرية. وأنا لا أشعر بأنني موجود إلاّ فيما يخترق. وأنا في هذا الموضوع أقول قول أبي نواس: "أنِفت نفسي العزيزة أن تقنعَ إلاّ بكل شيء حرام." المباح ليس شيئاً مهماً. يجب الوصول إلى ما وراء المحرّم.

■ **تروي أيضاً في هذا الكتاب نفسه شطراً لعدي بن زيد العبّادي هو: "ما غبطة حي إلى الممات يصيرُ" هل أنت ملآن غبطة أيها الشاعر، وكيف تواجه فكرة الموت، وهل تلح عليك الأسئلة التي تثيرها فكرة الموت؟**

□ أنا ملآن غبطة بالحياة، بمجرد الحياة. فغبطتي الأولى هي مجرد الحياة، لأن الحياة أعظم من أي ثروة وأعظم من أي ملك. بصفتك إنساناً تعطى هذه الحياة إليك مرة واحدة وأخيرة. لهذا فالمشكلة الحقيقية بالنسبة إليّ هي الحياة لا الموت، كما أشرت سابقاً. لكن، مع الأسف، أسلحتي لا تساعدني كما يجب.

■ **لكن أسلحتك ليست واهنة؛ امتلكت ثمانية وعشرين حرفاً جعلت منها جيوشاً جرارة.**

□ جيوشاً على الورق.*

■ لكنها جيوش فاعلة وذات تأثير كبير. صحيح أنك لم تكن زعيماً سياسياً غير أنك كنت، فعلاً، زعيماً على ثمانية وعشرين حرفاً هي حروف الهجاء العربية، فمنها أقمت جيشاً من الأشعار والأفكار والمواقف. هل أينعت أفكارك، وكيف تقوّم تجربتك الفكرية والإبداعية؟

□ هذا سؤال جميل جداً ومحرج جداً وذكي جداً. أشعر، بصدق كامل، بأنني أبدأ كل يوم كي أشكّل هذا الجيش. والشعور بالبدء في كل يوم هو شعور مَن يسير في أفق مجهول لا يعرف كيف يبدأ ولا كيف ينتهي. وبهذا المعنى أشعر بأنني لم أحقق أي شيء. لذلك أتمنى ألاّ يأخذني الموت قبل الأوان لعلّي أحقق شيئاً. إن لهفتي ومشكلتي هما أن ما طمحت إلى تحقيقه لم أصل إليه بعد ولم أحققه.

■ لا تصل، لكنك تضيء...

* يختصر أدونيس في "أغاني مهيار الدمشقي" جيوشه بالشجر والحجر والسهل والعشب، فيقول: "شجرة تغير اسمها وتأتي إليّ، حجر يغتسل بصوتي، سهل يكتسي بأوراقي ــ هذه جيوشي وسلاحي العشب."